

٥. لوثي لوبات - جارت

استاذة الدراسات الانسانية بجامعة بورتوريكو

أثر الإسلام في الأدب الإسباني: من العصور الوسطى إلى الوقت الحاضر

تقديم ومراجعة
د. محمد الجليل النسي
الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية
والاجتماعية - جامعة تونس

تعريب
د. محمد نجيب بن جميع
أستاذ الأدب الإسباني
بكلية الآداب منوبة - جامعة تونس

منشورات

كلية العلوم الإنسانية
بجامعة بورتوريكو

مركز الدراسات والبحوث العثمانية
والموريسكية والتوثيق والمعلومات زغوان

~ 1990 ~

منشورات المركز

تحت اشراف الاستاذ د. عبد الجليل التميمي

- المجلة التاريخية المغربية ، صدر منها منذ انشائها (1974) ، 56 عددا .
- د. عبد الجليل التميمي ، بابلك قسطنطينة والعاج احمد باي 1830 - 1837 ، 303 ص + 24 رسما ، تونس ، 1978 .
- د. عبد الجليل التميمي ، موجز الدفاتر العربية والتركية بالجزائر ، II6 ص ، تونس 1979
- د. عبد الجليل التميمي ، بعوث ووثائق في التاريخ المغربي ، الجزائر ، تونس وليبيا (1816 - 1871) 208 ص ، الطبعة الثانية تونس ، 1980 .
- دومينيك مدني ، الفصلية الانقلازية بتطوان اثناء تولي اوتوني هتفيد (1717 - 1728) 12 ص ، تونس ، 1980 .
- د. عبد الجليل التميمي ، وثيقة عن الاملاك المحسبة باسم الجامع الاعظم بمدينة الجزائر ، 92 ص ، تونس 1980 .
- شانتال دو لافارون ، مصادر فرنسية عن تاريخ المغرب الاقصى في القرن الثامن عشر . II8 ص ، ج 1 ، تونس 1981 .
- د. عبد الجليل التميمي ، الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبيا ووسط وغرب افريقيا خلال العصر الحديث ، 80 ص ، تونس ، 1981 .
- د. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم ، المغاربة في مصر في العصر العثماني (1517 - 1522) ج 2 ، 128 ص ، تونس ، 1983 .
- شانتال دو لافارون ، مصادر فرنسية عن تاريخ المغرب الاقصى في القرن الثامن عشر ، ج 2 ، 128 ص ، تونس ، 1983 .
- لوى كاردياك ، المؤديسكيون الاندلسيون والمسيحيون ، تعريب د. عبد الجليل التميمي ، 196 ص ، الطبعة الثانية زغوان ، 1989 .
- الولايات العربية ومصادر وثائقها في العهد العثماني ، مع اقامة فهاوس لها ، 120 ، 3 اجزاء ص ، تونس ، جمع وتقديم د. عبد الجليل التميمي ، تونس 1984 .
- د. ع. التميمي ، بعوث ووثائق في التاريخ المغربي . الطبعة الثانية ، 256 ص ، زغوان 1985
- الحياة الاقتصادية للولايات العربية ومصادر وثائقها في العهد العثماني ، 3 اجزاء ، 970 ص ، جمع وتقديم د. عبد الجليل التميمي ، زغوان ، 1986 .
- اعمال مؤتمر اللجنة العالمية للدراسات العثمانية المنعقد بكامبريدج سنة 1984 ، جمع وتقديم د. عبد الجليل التميمي ، 183 ص ، زغوان ، 1987 .
- د. ص. بوبكر ، ايلة تونس في القرن السابع عشر وعلاقتها الاقتصادية مع موانئ البحر الابيض المتوسط : مرسليليا وليغودنة (بالفرنسية) زغوان . 1988 .
- الحياة الاجتماعية في الولايات العربية اثناء العهد العثماني 3 اجزاء ، 1068 ص ، جمع وتقديم د. عبد الجليل التميمي ، 1988 .
- كتاب تقديري للاستاذ روبرت مئتران ، 482 ص . تحت اشراف الاستاذ عبد الجليل التميمي ، زغوان ، 1988 .
- د. شانتال دولافارون ، مصادر فرنسية عن تاريخ المغرب الاقصى في القرن الثامن عشر ج . 3 ، 132 ص ، زغوان 1990 .
- د. عبد الجليل التميمي ، الدولة العثمانية وقضية المؤديسكيين الاندلسيين ، 180 ص ، زغوان ، 1989 .
- د. عبد الجليل التميمي ، فهرس المجلة التاريخية المغربية من العدد 1 الى 50 ، 402 ص زغوان ، 1990 .
- تطبيق المؤديسكيين الاندلسيين للشعائر الاسلامية (1492 - 1609) (النص الاسباني والفرنسي) تحت اشراف د. عبد الجليل التميمي ، 200 ص زغوان 1989 .



٥. لوتى لوباث - بارات

إلى روح أستاذنا الراحل

خوسي مريا ساستري (José María Sastre)

مؤسس قسم اللغة والآداب الاسبانية

بالجامعة التونسية .

المغرب

المحتوى

الصفحة

- 7 - تقديم د. عبد الجليل التميمي
- 9 - من هي المؤلفة الاستاذة الدكتوراة لوثي لوباث - بارالت ؟
- 10 - من من هو المغرب الاستاذ محمد نجيب بن جميع ؟
- 11 - تمهيد
- 15 الباب الاول : انتماء اسبانيا للغرب وما يكتنفه من اشكال
- الباب الثاني : ملامح الشخصية العربية وابعادها المتضاربة فى أدب
- 49 عصر النهضة الاسبانى
- 79 انباب الثالث : الادب الالخمياىو - المورىسكى او وقائع عالم فى اندثار
- الباب الرابع : قصيد الله لا يسيرنى حتى أحبك واحتمال انتسابها
- 105 الى روح اسلامية
- 127 الباب الخامس : حول الرموز الفلكية لقسيس دى هيته
- 143 الباب السادس : حول أصل «الطائر الوحيد لسان خوان دى لاكروت»
- الباب السابع : رمز حصون الروح السبعة المتراكز بعضها على بعض
- 157 فى الاسلام ولدى القديسة تيريسة
- 185 الباب الثامن : قراءة مدجنة لرواية «مقبرة» لخوان قيتيسولو

تقديم

د . عبد الجليل التميمي

كان أول لقاءى بالاستاذة لوثرى لوباث - بارالت سنة 1983 عندما دعوتها لحضور المؤتمر العالمى الثانى للدراسات الموريسكية - الاندلسية ثم توالى اللقاءات عندما دعوتها للمائدة العالمية الاولى عن الادب الالخيمايو سنة 1984 وللمرة الثالثة سنة 1987 عندما عقدنا المؤتمر العالمى الثالث للدراسات الموريسكية . وزادت اللحمة بيننا تعارفا عندما زرتها فى جامعتها ببورتوريكو وعرفتني على جل طلابها المهتمين بالادب المويسكى - الاندلسى سيدة 1986 وقصة حبها مع التاريخ الموريسكى منذ صغرها ، بدءا بتعليم العربية وانغماسا فى تاريخ الحضارة الاندلسية ، وهذا ما ولد عشقها لهذا الادب الموريسكى والذى منحته افضل ما لديها اخلاصا واهتماما ودفاعا عن قضاياه . ولعلنى لا أبالغ ان قلت ان الاستاذة لوثرى لوباث - بارالت تعد اليوم ، واحدة من أفضل واشهر المتخصصين فى الادب الموريسكى الاندلسى ، وهذا بفضل انشائها لانشط المخابر العلمية للنصوص الالخيمايية وقد كونت عشرات المتخصصين وغرست فيهم حب المعرفة لتاريخ وأدب الموريسكيين ، وكانت مكتبها الشخصية المتخصصة ، مكتبة الجميع ، وحيث لم تغض بشيء على طلبتها . على ان أريحيته وانسانيته وعلمها كان وراء بروز هذه المدرسة البورتوريكية الناشئة التى اهتمت بالادب الالخيمايو - الموريسكى والتي اثارت اعجاب الجميع .

وانه لشرف لنا ولمركزنا أن نأخذ أولا : مبادرة التعريف بهذه الاستاذة الفاضلة وثانيا : تعريب احد كتبها الهامة عن أثر الاسلام فى الادب الاسبانى ، بدءا من العصور الوسطى الى احد كتاب اسبانيا المعاصرين اليوم . وللقراء الاكادم على اختلاف مستوياتهم العلمية ، ان يكتشفوا اصالة وعمق هذه البحوث الثمانيه والتي ترجمت عن منهج واع ودقيق للواقع التاريخى الاسلامى وتأثيره على الخصوصيات الادبية الاسبانية طوال العصر الحديث والمعاصر . ولا يسعنا كمسلمين الا ان نشكر الاستاذ لوثرى لوباث - بارالت على جهودها المخلصة واجتهاداتها العديدة فى شرح مختلف الظواهر الابداعية ، وان كنا نؤمل اضافة بعض التعليقات لشرح رأينا فى عدد من النقاط الجوهرية المرتبطة بالعقيدة الاسلامية وهذا ما نأمل ان نقوم به فى طبعة لاحقة .

لا يسعني ايضا الا ارفع شكرى الى جامعة بورتوريكو والى رئيس جامعتها الاستاذ فرنندو اقرايت الذى لدى استقباله لى فى مكتبه ، عبر عن عمق سروره لآخذ هذه المبادرة الطلابية لنشر هذا الكتاب بالتعاون مع مركزنا ، مؤملا ان يكون ذلك فاتحة عهد جديد للتعاون العلمى بين الجامعة لاتونسية والعربية عموما وجامعة بورتوريكو ، وهى الجامعة التى اولت الدراسات العربية والاسلامية اهتماما متميزا يندر ان تقوم به اليوم حتى الجامعات العربية والاسلامية لموضوع التاريخ والادب الموريسكى !

شكرا ايضا لزميل الدكتور محمد نجيب بن جميع ، استاذ الادب الاسبانى بكلية الاداب بمنوبة على تفضله تعريب الكتاب ، اذ لولا تشجيعه لى وتثمينه لهذا الكتاب العلمى ، لما تجرأنا على تحقيق هذه الترجمة العربية .

شكرا ايضا للصديقة العزيزة الاستاذة لوئى لوبات - بارالت على صبرها الايوبى فى تأخير صدور كتابها فى لغة الفاد، هاته اللغة التى احبتها ومن خلالها احبت حضارتها وقيمها الانسانية وادبها ومنحتها حياتها خدمة لاشعاع المعرفة المطلقة، راجيا ان نكون بذلك قد عرفنا عالمنا العربى - الاسلامى بباحثة جليلة تستحق منا كل اكرام واعجاب وتقدير .

ونحن نأمل ان نكون بتعريب هذا الكتاب القيم والجديد قد ساهمنا فى اثراء مكتبتنا العربية - الاسلامية ، وعرفنا بهذا الموضوع التاريخى الاسلامى والذى مازلنا نجهل عنه الكثير والله الموفق لما فيه الخير والسداد .

د . عبد الجليل التميمي

زغوان فى 16 فيفري 1990 .

من هي الاستاذة الدكتورة لوثي لوباث - بارالت ؟

الدكتورة لوثي لوباث - بارالت : استاذة كرسى اللغة الاسبانية والادب المقارن بجامعة بورتوريكو . وقد دعيت كأستاذة زائرة بجامعة هارفارد (Harvard) وجامعة يال (Yale) وجامعة براون (Brown) .

- تحصلت على دكتورا (PHD) من جامعة هارفارد سنة 1974 ورسالة الماجستير من جامعة نيويورك بمدريد والاجازة من جامعة بورتوريكو ، كما دست بالجامعة الامريكية ببيروت ، وجامعة مدريد وجامعة سانتدر (Santander) وقد ألقت سلسلة من المحاضرات فى جامعات أمريكا واوروبا والشرق الاوسط : هارفارد ، يال ، برنستون ، براون ، كليفونيا وبنسلفانيا وانديانا وبرشلونة ، ومونبليي والسربون وبرلين ، وتورنتو وفانكرنر والمكسيكو ومعهد الدراسات التقليدية بليما (Lima) والبيرو وجامعة رومة والبنديقية وجامعة الرباط . وقد حضرت اهم المؤتمرات التى تنظم حول اختصاصها وخصوصا تلك التى نظمت بتونس وقرطبة وبتسبورغ الى آخره

الكتب :

- San Juan de la Cruz y el Islam (Colegio de México Univ. de Puerto Rico, 1985).
- Huellas del Islam en la literatura espanola. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo (Hiperion, Madrid, 1985).
- Edicion de los Sadilies y Alumbrados de Miguel Asin Palacios (Under publications. Hiperion, Madrid).

كتب تحت الاعداد :

- Un 'Kama Sutura español. El primer tratado erótico de nuestra lengua (ms. S-2 BRAH).
- La literatura Secreta de los últimos musulmanes de España.
- Edicion del manuscrito S-2 BRAH (in collaboration with Alvaro Gal-més de Fuentes)
- Edición del manuscrito aljamiado-morisco T-26 de la Junta.

المقالات : مشاركات متواصلة فى المجلات الادبية الاوروبية والامريكية والشرق أوسطية ، نذكر على سبيل المثال لا الحصر :

— Hispanic Review - Bulletin Hispanique - Journal of Hispanic Philology
- Nueva Revista de Filología Española - La Torre - Revue d'Histoire
Maghrébine - Sin Nombre..

— عدد من كتبها ترجم الى الانكليزية ، والعربية والايطالية والفرنسية .
تتمتع بالعضوية فى عدد من الجمعيات العلمية التالية :

— Member of the Academia de la Lengua Española, Academia Puertorriquena de la Lengua Española, Junta Directiva de la Asociación Internacional de Hispanistas, Junta Directiva del Comité International d'Etudes Morisques, Junta de Redacción de la Nueva Revista de Filología Hispanica y de Journal of Hispanic Philology, among others.

— ان النص العربى لكتابها هذا . قد أعيد طبعته الثانية باللغة الاسبانية
بمدريد 1990 .

من هو المغرب الاستاذ محمد نجيب بن جميع ؟

الدكتور محمد نجيب بن جميع هو أستاذ مساعد بكلية الآداب بمنوبة .
ساهم وما يزال في تكوين كل المختصين في الادب الاسباني بالكلية أو في
الترجمة من الاسبانية الى العربية بمعهد بورقيبة للغات الحية .

تحصل على الاستاذية في الاسبانية من جامعة السربون وعلى شهادة
الدراسات المعمقة في اللسانيات العامة من نفس الجامعة وعلى شهادة دكتورا
المرحلة الثالثة من معهد الدراسات الاسبانية بباريس التابع لجامعة السربون.
وهو الآن بصدد تحرير رسالة دكتورا الدولة في اللسانيات الاسبانية تحت
اشراف الدكتور برنار بوتيري (Bernard Pottier) ، ألقى سلسلة من
المحاضرات بالجامعة التونسية والفرنسية والاسبانية وبجامعة مكسيكو
المستقلة . شارك في كل المنتقيات العلمية التي نظمتها اللجنة العالمية للدراسات
الموريسكية بتونس وفي معظم المنتقيات التونسية الاسبانية التي نظمتها الجامعة
التونسية أو المعهد الاسباني العربي للثقافة .

مؤلفاته ونشاطاته الفكرية والعلمية :

أ الكتب :

La langue des derniers musulmans de l'Espagne - Publication de l'Uni-
versité - Tunis - 1987.

كتب بصدد الاعداد :

تعريب رائعة كميولوجوسى ثيلا (Camilo José Cela) المحرز على جائزة
نوبل للآداب 1989 «عائلة بسكوال دوارتي» (La Familia de Pascual Duarte)
بالاشتراك مع الدكتور جمعة شيخة .

ب - المقالات : جل مقالاته تتمحور حول لغة الموريسكيين وأدبهم وفكرهم .
جاءت في وقائع المؤتمر العالمي للدراسات الموريسكية الثاني والثالث والرابع
وفي وقائع المائدة المستديرة الاولى حول الادب الالخيمايو .

نشر مقالا حول «قيمة الادب الموريسكى في المعجم القشتلي» . في وقائع
الندوة العالمية الثانية لجمعية المعجمة العربية بتونس . كما شارك في أول عدد
لحوليات معهد بورقيبة للغات الحية بمقال تحت عنوان : «السراب أو الغوص
في الواقع» في رواية مائة سنة من العزلة للكاتب الكولومبي قريبال ثرثيا
ماركاث (Gabriel Garcia Marquez) .

ج - يتمتع بالعضوية في جمعية الصداقة «تونس - أمريكا اللاتينية» .

● عضو في هيئة تحرير مجلة «دراسات أندلسية» التي يديرها الدكتور
جمعة شيخة .

محرز على وسام الاستحقاق الثقافي لازابيل الكاثوليكية (Isabel la Católica)

تمهيد

لقد أدركت خلال تألّيفي لكتّابي الاول (San Juan de la Cruz y el Islam) « سان خوان دي لاکروث والاسلام » ، معهد مكسيكو ، جامعة بوارتو ريکو ، 1925) أن دراستي تلك ليست إلا بداية بحث قد يستغرق سنوات عديدة . لان أثر الاسلام في المذهب الصوفي لسان خوان (San Juan) لا يمثل في الحقيقة إلا مدخلا لتجذر الثقافة الاسلامية في آداب شبه جزيرة الاندلس ، هذا العنصر الذي أصبح في النهاية جزء لا يتجزأ من جوهر الشخصية الاسبانية . وان الامر ليستدعى اقتفاء الآثار الاولى الباهرة للاستاذ Asin Palacios الذي فتح باب الدراسات المقارنة العربية الاسبانية . ونحن نريد من خلال هذه الدراسة المتواضعة أن نكرم عمله الرائد الذي لم يلق حظّه بعد .

إن مجموعة المقالات التي تكون هذا الكتاب ليست مستوفاة بالمرة . لان استقصاء كل آثار الاسلام في الادب الاسباني عمل يتطلب مجلدات كثيرة وأجيال متعاقبة من الباحثين .

وقد خصصت الصفحات الاولى لدراسة عامة لظاهرة الرواسب السامية العربية منها والعبرية - في الادب الاسباني . اما الابواب الموالية فقد أردتها نموذجا من الدراسات الاسبانية العربية الطريفة . وأرجو أن تكون مرآة لصدى انعكاس الاسلام في العمل الادبي الاسباني طوال عهود متباينة ومؤشرا للبحوث التي لم تنجز بعد في هذا المجال .

لا يمكننا فهم العديد من النصوص الادبية الاسبانية فهما جيدا دون أخف الاطار الاسلامي العام بعين الاعتبار ونذكر من بينها آثار El Arcipreste de Hita ومعارفه في علم التنجيم وآثار المتصوفين الاسبان أمثال (San Juan de la Cruz و Santa Teresa de Jesus) والمؤلف المجهول لقصيد (No me mueve, mi Dios, para quarte) « لا يحملني الله على حبك » . وقد بقي النقاد طيلة السنين العديدة مذهولين أمام طرافة وروائع الرموز لدى بعض المتصوفين الاسبان امثال : الحصون المتراكزة السبعة والعصفور الوحيد وليلة الروح المظلمة . ولكن قلما توجد هذه « الطرافة » .

لان كل ما فى الامر هو أننا قمنا بقراءة جزئية لهذه النصوص : فما إن فتحنا صفحات المفكرين المسلمين حتى تبدد حجاب اللغز : فالحصون السبعة رمز متداول لدى المتصوفين فى العصر الوسيط ، والعصفور الوحيد من أصل فارسي والليلة المظلمة مهد اليها ابن عباد الرندي والنفاري واللاهيجي . ويبدو أن جانبا كبيرا من « طرافة » المؤلفين الاسبان لا يكمن فى « ابتداع » هذه الصور الصوفية المعقدة بل فى « تكييفها » بصفة مرنة فى نتاجهم الادبى .

وقد التزمنا أن ننتشل من النسيان الوجه المضاد للرواية الموريسكية الاسبانية (التى عهدنا فيها العبارة الرقيقة والمزعجة فى الآن نفسه) أعني الادب الاحميادو الموريسكي الذى ألفه آخر مسلمي اسبانيا فى القرن السادس عشر واستعملوا كما هو معلوم الحرف العربى عوضا عن الحرف اللاتينى (I) . فالقارئ الذى ينكب على هذه النصوص المخرجة والمنشقة لن يستطيع أبدا قراءة « Aben cerraje » أو « Las Guerras Civiles de Granada » (حروب غرناطة الاهلية) بيفس الاعين . وأخيرا اتضح لنا أن التفسير فى العنصر الاسلامى فى شبه جزيرة الاندلس ما زال متواصلا لدى خوان قيتيسولو (Juan Goytisolo) وهو من دون شك أعظم روائي اسباني معاصر : وقد اكتسى تفكيره ، على حيويته ، طابعا دراميا شأنه فى ذلك شأن Juan Ruiz لذلك أبيت إلا أن أقفل الكتاب بدراسة حول قصته (Makbara) مقبرة .

أريد أن أقدم هنا أخلص عبارات الشكر والعرفان الى كل المؤسسات التى ساعدتني على إنجاز هذا العمل أخص بالذكر منها جامعة Puerto Rico التى مكنتني من التفرغ الى البحث مدة سنتين ومن كتابة النص بالآلة الرقانة و American Council For Learned Societies التى مكنتني من منحة سنة 1981 - 1982 ، أهلتني للدراسة والتدريس فى كل من Center for Middle Eastern Studies وقسم اللغات والآداب الرومانية بجامعة هارفارد (Harvard) . كما أتوجه بالشكر الى مؤسسة (Guggenheim) التى أعانتني على القيام ببحوث مجدبة بجامعة Yale سنة 1982 وإلى National Endowment for the Humanities التى ساعدتني على القيام برحلة طويلة للدراسة والبحث عن المخطوطات فى أوروبا والشرق (1976) الشئ الذى يسر صياغة هذا الكتاب . ولا يمكننى هنا أن أشكر كل زملائى - المستشرقين منهم والمختصين فى الدراسات الاسبانية - على نصائحهم الثمينة ودعمهم الفكرى المتواصل . ولكن أريد أن أعترف مرة أخرى بديني نحو ريموندو ليد (Raimundo Lida) ، أستاذى الموقر الذى لن أنسى دروسه المتحمسة . إن كل صفحة من هذا الكتاب المتواضع اكبار له . ويذهب بي الظن الى أنه

سيغموره الفرع عندما يلاحظ أن هذا الكتاب يشد بأطراف البحث الذي وقف عنده ميغال آسين بلاثيوس (Miguel Asín Palacios) عندما جاءت الموت في أغسطس من سنة 1944 . فقد قال ذات يوم في الفصل : « لو غرق كل الانتاج الادبي الاسباني ولم يكن بالامكان انقاذ سوى عشرة كتب لانقذت من بينها كتابا لآسين بلاثيوس (Asin Palacios) . وقد جعلتني الايام أشاطره هذا الاعجاب الذي بدا لي حينها مفرطاً فيه .

كما أخص بالشكر ستيفين جيلمان (Stephen Gilman) أستاذي كذلك أيام هارفارد ، فهو الذي فتح عيني على مدى تشعب الثقافة الاسبانية بفضل شجاعته ونقده النزيه وعلمني كيف أقرأ « بجرأة » نصوص العصر الذهبي .

وفي الختام أريد أن أعبر عن امتناني الكبير لأرتورو اتشيفريا فراري (Arturo Echavarría Ferrari) ، زوجي وزميلي . اندي تحمل بكل حب وصبر «استعرابي» الدؤوب ولائاً وأخواتي اللاتي ترقبن بايمان راسنخ ظهور هذه الصفحات .

لوث لوبات برالت

سان خوان - بواتو ريكو

نوفمبر 1983

الباب الاول

انتماء اسبانيا للغرب وما يكتنفه من إشكال

إن الذين ينكبون على دراسة الثقافة والادب فى اسبانيا - وحتى أولئك الذين يجهلون الموضوع - قد تعودت آذانهم ولا شك سماع بعض العبارات التى لا تخلو من طابع السخرية مثل (Spain is different) أى « اسبانيا تختلف عن ذلك » وهى عبارة جرى النطق بها غالبا باللغة الانكليزية واستعملت مؤخرا فى المعلقات والاعلانات السياحية . ولنا عبارة أخرى أقل إبهاما لكنها تقترب أكثر من سياق بحثنا هذا ، وهى عبارة شهيرة ترد علينا هذه المرة من فرنسا وتقول : « إن إفريقيا تبدأ عند تخوم جبال البيريني » . وقد أريد بهذه العبارة إفاطة اللثام عن هذا « الفارق » الذى يفصل إسبانيا عن أوروبا : ويحسن بنا أن نشير فى هذا الصدد الى أنه غالبا ما جرى النطق بهذه العبارات فى لهجة استنقاص يراد بها التأكيد سلبيًا على أن انتماء اسبانيا للغرب مشكوك فيه بحكم ما تحمله من مكونات سامية راسخة . ولقد أفرزت مسألة « انتماء اسبانيا للغرب » أو انتمائها النسبي للشرق - هذا المشكل الذى يعيشه الاسبان وغيرهم بنوع من الشغف المشوب بالقلق - جدلا حادا فى اسبانيا على مدى القرن العشرين وهو ما سنعالجه فى هذه الصفحات .

إن تاريخ اسبانيا تاريخ « متعب » على حد تعبير فرنثيسكو ماركاث (Francisco Márquez) (I) وهو بالفعل « مختلف » لانه يتبع مسارًا يختلف أشد الاختلاف عن تاريخ أوروبا فى القرون الوسطى . إذ أنه من المحال أن نغض الطرف عن الغزو الاسلامي سنة 711 (أى عن سبعة قرون من التعايش مع العرب) وأن نصرف النظر عن الحضور العريق للحضارة العبرية اللامعة التى سبقت الغزو الاسلامي فى شبه جزيرة الاندلس وامتدت الى سنة 1492 التى طرد اليهود الاسبان من وطنهم القديم (ونشير هنا الى أن فرنسا وانقلترا أطرستا اليهود اتباعا فى القرنين السابع والثامن أى قبل الاسبان بكثير) .

ويرجع الفضل لأمريكو كاسترو (Américo Castro) في لفت انتباهنا الى أن اسبانيا لم تقتصر في الوقت الذي بدأت تتكون فيه كشعب على خصائص ثقافية غربية إذ لا يمكن أن نتغافل عما حملته من خصائص ثقافية سامية واضحة .

فالمسيحيون - أو القوط المرومنيين - تعايشوا مع المسلمين واليهود على مدى القرون الوسطى وقد أظهروا في ذلك تسامحا نسبيا رغم طول « حرب الاسترداد » (Reconquista) . ولا جدال في أن هذا المسار التاريخي المعقد والطويل قد أفرز تلاحقا وتفاعلا ثقافيا بين المكونات الشرقية والغربية في شبه جزيرة الاندلس . فالقول بأن المسيحيين الاسبان لم يأخذوا شيئا عن مواطنيهم العرب واليهود الذين كان لهم باع طويل في الثقافة يعني الحكم عليهم بالتحجر والافتقار الى أدنى تطلع فكري هو أمر لا يمكننا التدليل عليه .

وإنه من المجدي أن ندرك هذا حين نحاول تفسير خاصية الثقافة الاسبانية واستيعاب خصوصية الادب الاسباني المذهلة - خاصة أدب القرون الوسطى وعصر النهضة - فهذه الخصوبة ممنعة في الغرابة والطرافة من وجوه شتى . ومن هنا فإن عبارة اسبانيا تختلف عن ذلك ، تبدو مستساغة حين نكتسي معنى ايجابيا ولهجة مادحة . وكما هو معروف فإن الطائفة التي فرضت نفسها في شبه جزيرة الاندلس لاسباب سياسية واقتصادية عديدة هي الطائفة المسيحية الغربية . ولهذا تعد الثقافة الاسبانية ثقافة أوروبية في الاساس رغم ما يمكن أن يداخلها من خصائص سامية .

وهكذا فإن النقاد عالجوا الثقافة الاسبانية من هذه الزاوية ، إلا أن الباحثين باقتصارهم على هذا المنحى أهملوا جانبها ثقافيا ثريا لا جدال في مشروعية انتماؤه للثقافة الاسبانية بالرغم من طابعه الشرقي . ونروم في هذه الصفحات أن نعيد الاعتبار لمقومات منسية في الثقافة الاسبانية (ومسكوت عنها أحيانا) الا وهي المقومات السامية .

وحتى نقرب من الاصول السامية الاسبانية في القرون الوسطى سنترك المهتمين بالثقافة الاسبانية ، لنستعين بالمستشرقين المستعربين والمستهودين إذ بدأ هذا الاتجاه يشبث لنا الجانب المهمل من هذه الثقافة . وعلينا أن نستعين أيضا بمسبر علمي وأن نستنجد بتاريخ ولغات يجهلها الباحثون في الثقافات الرومانية .

فلنقترب من الحقبة التاريخية التي كان فيها ثلثا الجزيرة الاسبانية منتما الى الشرق انطلاقا من غزوة سنة 711 الآفة الذكر ومن استيلاء المسلمين على ما سموه بالاندلس Al-Andalus التي ستغدو فيما بعد اسبانيا .

من هم إذن هؤلاء الفاتحون الذين أخضعوا فى احدى حملاتهم العسكرية الدرامية (التى لا نجد مثيلا لسرعتها فى أكثر سجلات تاريخ القرون الوسطى) معظم شبه جزيرة الاندلس باستثناء بعض المناطق الشمالية؟ إنهم مسلمو القرن الثامن الذين كانت امبراطوريتهم فى أوج توسعها على أبواب ازدهار ثقافى سيبهر العالم . وبمعنى آخر فان شبه جزيرة الاندلس لم يستعمرها مغاربة متوحشون بل أمويون متحضرون جاءوا من دمشق مركز الخلافة الاسلامية . ويفيد فيليب حتى (Philip Hitti) (2) أن الامبراطورية العربية ظلت مهمة من قبل المؤرخين مع أنها امتدت من المحيط الاطلسى الى تخوم الصين (أى أنها كانت أكبر حتى من الامبراطورية الرومانية فى ذروتها) ومحمد الذى تنسب اليه هذه الامبراطورية تاريخيا كان صاحب رؤى ، محموما ذا نزعة انتحارية واضحة . وقد كان لا يزال شابا يافعا حين تلقى - والهلع يذهب به كل مذهب - أول الآيات القرآنية ويصفه لنا أميل آسين (Emil Esin) (3) بعد أن نزل عليه الوحي فى جبل حراء حيث كان ينفرد للتأمل فقد تمثل له جبريل فى هيئة رجل قدماء فى الافق وأخبره بأن الله اصطفاه رسولا وقد كان محمد - أنى أشاح بوجهه - رآه مائلا أمامه فأسرع الى بيته مبهورا وهرع الى خديجة أول زوجاته وفرائضه ترتعد فرقا فسألها أن تدثره وتزمله . وكان لا يزال يتمثل جبريل أمامه فأشفق على نفسه أن يكون به مس . إلا أن خديجة هدأت من روعه وآزرته وستكون أول من آمن به وأول مسلمة فى التاريخ . ومن المدهش أن يصبح هذا الشاب القريشي المحدود التجربة ، عقلا مدبرا ورجل سياسة وحرب ممتاز . وسيخضع لدينه ودولته هؤلاء البدو الوثنيون الذين عاشوا فى ما يسمى اليوم بالملكة السعودية . وكان هؤلاء البدو يعبدون الى ذلك الحين الشمس والقمر .

وقد كون الرسول فى حياته المليئة بالاحداث أمة وجاء بدين يضاهي فى مكانته اليهودية والمسيحية . ووضع أسس احدى أهم الامبراطوريات فى العالم وأكبرها فى ذلك الحين . وقد جاء - وهو النبي الأمي - بكتاب (القرآن) وضعه بين يدي الانسانية يرى فيها ثمنا ملخصا لشتى العلوم والمعارف والشرائع . وسيتمكن هذا الكتاب من الحفاظ لغويا على قواعد العربية الفصحى الى حد اليوم (4) .

ولم يمض على وفاة محمد قرن أو بضع قرن حتى انطلق البدو فى غزوات توسعية طموحة ليتبوؤوا منزلة مدهشة من الحضارة . وقد بدأت الغزوات مع

(2) History of the Arabs. From the Earliest to the Present, Macmillan, London, 1968.

(3) Meca the Blessed and Madinah the Radiant, Elek Books, London, 1974.

(4) راجع مقال Hitti المذكور سابقا . لقد اعتمدنا هذه الدراسة الكلاسيكية من نوعها أساسا فى رسمنا لأهم ملامح الثقافة والحضارة الاسلامية .

الحلفاء فخضعت لهم سوريا التي تنتمي حضاريا للثقافة الهينستيلية وآلت إليهم عاصمتها العظيمة دمشق سنة 635 . ثم تبعها بلاد فارس والعراق بعد سنوات قليلة . وقد كان فتح بلاد فارس من أهم الفتوحات فقد أطاع العرب على حضارة راقية أخذوا عنها الكثير (ولنا أمثلة طريفة على الصدمة الثقافية التي تلقاها العرب في السنوات الأولى لفتحهم لبلاد فارس . فقد ظن هؤلاء البدو الكافور ملحا واستعملوه في طبخهم، كما كانوا يخبرون الفضة على الذهب لجهلهم به وقد باع محارب عربي أسيرة كريمة الاصل بألف درهم إذ لم يتصور أن هناك رقما أرفع) . وقد تواصلت الغزوات فاحتل المسلمون مصر لموقعها الاستراتيجي الهام وخضعت لهم الاسكندرية مركز الحضارة الهينستيلية سنة 645 .

وبدأت الحضارة العربية تبرز للوجود مرتكزة على الحضارة والثقافة واللغة لا على إراقة الدماء . ومع الخليفة معاوية تأسست الخلافة الأموية واتخذت من دمشق مركزا لها ومن هنا توسعت الامبراطورية الاسلامية لتصل الى شمال افريقيا غربا والى بخارى وتركستان وسمرقند شرقا أى جنوب روسيا اليوم . ثم وصل المسلمون الى حدود الصين فى عهد الملك بن مروان واستولوا على أجزاء من أرمينيا والهند (ونذكر هنا بمدينة (تاج محل) (Taj Mahal) وهي شاهد على مرور الحضارة العربية بهذه الربوع) . وقد وافق ذلك الحين فتح الاسلام لشبه جزيرة الاندلس التي منها عبر العرب الى فرنسا وبسطوا نفوذهم على عدة مدن حتى هزمهم شارل مارتل (Charles Martel) فى مدينتي تور (Tours) وبواتي (Poitiers) . (وقد أكد بعض المؤرخين مثل إيدوارد خيلسان (Edward Gibbon) أنه لو لم يوقف (Martel) زحف المسلمين فى (Poitiers) لبنوا مساجدهم فى باريس ولندن) (5) .

وبقيام الخلافة العباسية التي أسسها أبو العباس (السفاح) (750 - 754) بدأ عهد جديد لمع فيه المسلمون وأمسكوا بزمام الحكم فى الامبراطورية الناشئة فقد قام المنصور بنقل مركز الخلافة الى بغداد مدينة السلام وركع حكايات ألف ليلة وليلة . وقد بدأ تشييد هذه المدينة سنة 768 . وعلينا أن نذكر هنا أن هذه الفترة شهدت اشعاع الثقافة العربية الاسلامية فى جميع أصقاع العالم . وقد أخذت بغداد تزخر بمختلف الاجناس فكان يؤمها العبيد والتجار من الصين وبلاد فارس وروسيا واسكندنافيا والهند وماليزيا . وقد نفقت فيها تجارة الحلي والحريز بأنواعه والعطورات والبخور والديباچ والاقمشة مثل « الطفطا » (Teftah) وأدوات أخرى مثل الورق الذى ورد عليها من الصين

(5) وكذلك The Decline and Fall of the Roman Empire, ed. J. B. Bury, London, 1898, vol VI, . 15 et 55.

لا يولى حتى أهمية كبرى لانتصار مارتال . اذ يعتبر أن التوسع الاسلامى بعد مدة دخل فترة الجزر .

مرورا بسمرقند . وبمعنى آخر عرف الترف والبذخ طريقه الى الامبراطورية
(فمغامرات السندباد البحري في حكايات ألف ليلة وليلة تستمد جذورها من
أسفار تجار بغداد الى الاصقاع النائية) .

وفى عهد هارون الرشيد (786 - 809) عدو بيزنطا أصبحت بغداد من
أكثر المدن إشعاعا ثقافيا وأشدّها طرافة في العالم المتحضر . فقد كانت
زبيدة زوجة الخليفة تخدم فى أواني من الذهب والفضة مرصعة بالاحجار
الكريمة . وقد كانت نعالها ترصع بمثل هذه الاحجار . وكان فى بهو القصر
شجرة اصطناعية من الذهب والفضة عليها عصافير من نفس المعدن تشدو
وفق تقنيات معينة . كما توجد بحديقة الخليفة أشجار نخيل صغيرة الحجم
تثمر تمورا نادرة الجودة . ويمكن أن نعتبر ما كانت تتناوله الطبقات المترفة
فى وجباتها اليومية اذا ما نظرنا اليه بمنظار عصرنا ضربا من التفنن والتذوق
ومظهرها من مظاهر الانحلال : فقد قدم للخليفة يوما طبق سمك فاندھش لصغر
حجمه لكن اتضح له فيما بعد انه كان أمام مائة وخمسين لسان سمك ، وقد
فاقت تكاليف هذه الوجبة ألف درهم كما عرف فى بغداد نوع من المشروبات
يدعى « الشربة » وهى اليوم « الشرابات » وهو عبارة عن مزيج من الماء
والسكر وعصير التفاح والورد والبنفسج يقدم مصحوبا بالثلج أو الماء (6) .
كما كان مربى الورد أحد الاطباك التى تختص بها بغداد (7) . كما استعملت
الكحول بالرغم من تحريم القرآن لها . وتذكرنا لفظة « الصودا » اليوم
بأصلها العربى « الصداغ » (أى وجع الرأس) كما أن دواء « الصودا نوم »
الذى عرف فى القرون الوسطى - استعمل بالفعل لازالة آلام الرأس : وقد
عرف الناس فى العصر العباسى رغد العيش فاستعملوا الوسائد والارائك
والحشايا والصفوف (Sofas) (مع العلم أن اللفظة الانقليزية (Mattress) أصلها
عربى « مطرح ») . وكانت البيوت مجهزة بماء جار دافىء وبأبارد . وقد
كانت المنازل تبرد فى الصيف بطريقة معقدة يستخدم فيها الثلج .
وهذه الطريقة التى استعملت فى القرن الرابع تعد رائدة للطريقة التى نكيف
بها الهواء فى عصرنا هذا . ويبدو أن بغداد كانت تحتوى على ستين

(6) حسب (Estudios sobre historia de la ciencia medieval), Juan Vernet, Barcelona-Bellaterra, 1979.

كانت صناعة الثلج معهودة على الاقل فى العهد العباسى وكان الثلج يستعمل فى الاكل
والشرب ولبعض الاغراض الطبية .

(7) لقد توصل الشعراء المتصوفون الى درجة قصوى من الرقة الشىء الذى جعلهم يستنبطون من
وحي تلاقح الورد والسكر بعض الاستعارات للتعبير عن رحمة الرحمان وصلتها بوجود الانسان

راجع مولانا جلال لدين الرومى ODES MYSTIQUES ترجمة وتذييل
Eva de Vitray Meyerovitch et Mohammed Mokri, Editions Klincksieck Paris, 1973, p. 27.

ألف حمام عمومي (8) بالرغم من أن بعض النقاد يشككون في صحة هذا الرقم ؛ والمهم في ذلك أن الخلافة العباسية في بغداد كانت تمثل استفاقة فكرية مدهشة . وقد اهتمت بالمعرفة اهتماما بالغا وبوأت القائمين بها المكانة اللائقة بهم . وقد كان المأمون يعظم الاطباء ويكرم رجال القضاء والكتاب والمدرسين ويقرب الشعراء ويجازيهم . كما اتجهت العناية لترجمة المؤلفات الاغريقية القديمة والابحاث العلمية الهندية والفارسية . وقد أكد كل من فيليب حتي (Philip Hitti) ودروتي ميتايزكي (Dorothee Metlizki) في كتابهما (The Matter of Araby in Medieval England) (Yale University Press - 1977) أن الهيلينية استوعبتها أوروبا وتبنتها عبر اسبانيا وصقلية مما ساعد على قيام النهضة الاربوية . كما يقدم لنا خوان فرنان (Juan Vernet) في هذا المجال معلومات على جانب كبير من الاهمية . فقد أشار الى أن الخلفاء في بغداد كانوا يقدرون المعرفة حق قدرها ويؤثونها أعلى المراتب حتى أنهم كانوا يدفعون من الذهب وزن ما يقتنونه من المخطوطات . كما أنهم يقايضون أسرى الحرب بالمخطوطات التي يحتاجون اليها (9) . وقد شهدت العلوم الكلاسيكية عناية قصوى في بغداد مركز الامبراطورية وكان المأمون يوفد باستمرار رسلا الى القسطنطينية لجلب الكتب الاغريقية قصد ترجمتها . وقد كان لاهتمامه البالغ بالمعرفة يحاول أن يجمع بين العقيدة والفكر (قبل قرون عديدة من القديس توماس الاكوينى Santo Tomás) وهو ما يمثل أهم الاعمال التي سبقت قيام حركة التعريب الواسعة لفلسفة القدامى . وهكذا فقد دخلت الى الغرب كتب اغريقية كثيرة أنقذتها حركة الترجمة العربية . فكتاب فن الشعراء (La retórica y la poética) لارسطوطليس والمحاورات (Diálogos) لأفلاطون ما كان ليطلع عليها المثقفون المحظوظون من الغرب لولا الترجمة العربية .

ومن العلوم أيضا أنه بفضل ابن سينا وابن رشد وصلت الفلسفة الارسطية والافلاطونية الجديدة الى أوروبا (القديس توماس الاكوينى على سبيل المثال) وأثرت فيها. كما أن حركة الترجمة الرائعة التي تناقلتها أوروبا أجيالا بعد أجيال كانت مثالا يحتذى في اسبانيا بشهادة خوسي مونيوت سندينو (José Muñoz Sendino) (10) ، ولا يفوتنا هنا أن نشير الى أن الملك

(8) يجدر هنا التوقف عند وصف مأدبة عشاء رسمية أيام كانت بغداد عاصمة الامبراطورية . راجع: Aly Mazaheri : La vie quotidienne des musulmans au moyen âge X^e au XIII^e Siècle, Hachette, Paris, 1964 pp. 91-93.

(9) راجع أيضا دراسته الممتازة . La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente, Ariel, Barcelona, 1978.

(10) راجع La escala de Mahoma-Traducción del árabe al castellano, latin y francés ordenada por Alfonso el Sabio, Ministerio de Asuntos Culturales, Madrid, 1949.

الحكيم (Alfonso x El Sabio) قد عبر عن اعجابه بالشرق في هذه الناحية . هذا ومن الجدير بالملاحظة أنه في حين كان الرشيد والمأمون يدرسان الفلسفة الاغريقية والفارسية وينكبان على ترجمتها كان معاصرهما شلمان (Carlomagno) في فرنسا يجهد نفسه ليتعلم كتابة اسمه . فهذه الجزئية إن دلت على شيء فانما تدل على البون الحضارى الشاسع بين الشرق والغرب في تلك القرون . ومن ناحية أخرى فقد ازدهرت في الامبراطورية (بما في ذلك الاندلس) جميع فروع المعرفة كفقهاء القضاء وعلم الفلك وعلم التنجيم والجغرافيا والرياضيات والعلوم العقائدية والطب الذى شهد تقدما ملحوظا مثل استعمال التبنيج فى الجراحة (عند معالجة الكثراتا) واستخدام أنابيب لتغذية المرضى اصطناعيا (II) .

كما ان المستحدثات كانت على جانب من الاهمية . فقد أقتن استخدام الاسطرلاب اليونانى الاصل وهو ما ألح اليه شوسير (Chaucer) باعجاب وبروح علمية أصيلة . واستعملت الارقام التى يسميها الغرب عربية وينسبها العرب الى الهند . ولولا هذه الارقام لعجز الاروبيون عن تطوير علومهم الرياضية . كما أخذ عن الهند العشرات ومفهوم الصفر الذى لا غنى عنه فى العلوم الحسابية (I2) .

وقد أخذ العرب أيضا عن الفرس فيما أخذوا ذوقهم الفني الراقى . وأضحت اللغة العربية بفضل هذا التأثير وبفضل ما اكتسبته من مرونة عن طريق غزارة الترجمات مزدهرة، سلسلة، ثرية وهذا ما جعلها، اللغة الرسمية للثقافة والدبلوماسية . وقد أشار سمواى موريسون (Samuel Eliott Morisson) (I3) الى أن مكانة اللغة العربية ظلت معترفا بها حتى القرن XI . وقد اصطحب كريستوف كولمب (Cristòbal Colòn) في أولى رحلاته الاستكشافية يهوديا يحسن العربية ، ظنا منه أنه سيمثل بين يدي «الخان الاكبر» وأنه سيحتاج

(II) هناك عدة مراجع حول موضوع الطب عند المسلمين نذكر من بينهم دراسة كل من

- Juan Vernet, Historia de la ciencia española, Instituto de España, Madrid, 1975.
— Luis Garcia Ballester, Historia social de la medicina en la España de los Siglos XIII al XVI, Akal Editor, Madrid, 1976 et Medicina, ciencia y minorías marginadas, los Moriscos, Granada, 1976.

لقد دخل الطب في فترة احتضار على أيدي الموريكيين في القرن السادس عشر ، رغم أنهم حاولوا كتابة - شبه المقالات الطبية . ونحن الآن بصدد نشر وصفة دواء غريبة من نوعها بالاعتماد على المخطوط الموريكي T — 16 (Real Academia de la Historia, Madrid) وبالاعتماد مع أحد طلبتنا السيدة Gladys Pérez-Almirola

(I2) حول هذا الموضوع راجع :

- Juan Vernet, La Cultura árabe..., Historia de la ciencia... Astronomía y Astrología en el Renacimiento. La revolución copernicana, Ariel quincenal, Barcelona, 1974.
— José María Millás Vallicrosa Estudios sobre historia de la ciencia española C.S.I.C., Barcelona, 1949.

The European Discovery of America. The Southern 13 Voyages. 1492-1616 Oxford, (13) University Press, New York, 1974.

الى من يتقن اللغة العربية ليكون أداة وصل بينه وبين « الحان » . وقد نزل اليهودى فى جزيرة كوبا (Cuba) وخاطب أهلها بالعربية . وهذه القصة وإن بدت طريفة اليوم فانها تقيم الدليل على أن لغة القرآن كانت من أول اللغات التى استعملت فى العالم الجديد - أمريكا - ومن جهة أخرى عرف الادب فى الامبراطورية ازدهارا منقطع النظير . فقد ظهرت فى الشعر ضروب جديدة مثل « السلطانيات » وهى أشعار فى مدح الحكام وأشعار فى الغزل التى سيقولها لوركا F. García Lorca فى القرن العشرين ، و « الحمريات » وهى أشعار تتغنى بالخمر ، وظهرت كذلك أشعار فارسية رقيقة فى الزهد والتصوف للرومي أو لحافظ ، وظهرت المقامات ، وهى عبارة عن أقاصيص المكدية تروي مغامرات شخصية (وقد رأت مرياً روسليدا Maria Rosa Lida) تشابها بين مقامات الحريري و « كتاب الحب الخالص » (Libro de Buen Amor) لصاحبه قسيس دي هيتة (Arcipreste de Hita) (IO) . كما يرى كثير من دارسى الآداب الاسبانية فى « القصة الفكاهية » أثرا للطابع الهزلى الذى يحمله أبطال الحريري . وقد ترجمت حكايات ألف ليلة وليلة من الفارسية الى العربية : وتناقلها عامة الناس وهو ما يعكس بصدق ما بلغته بغداد من مجد حضارى . ولكن دوام الحال من المحال وكل شىء مآله الزوال فبعد ان كانت بغداد صرحا شامخا ونجما ساطعا . دار الزمن دورته فهوى ذلك الصرح وأفل ذلك النجم . ففي سنة 829 كانت سلطة الخليفة مطلقة وعندما ضعفت الخلافة العباسية انحسرت سلطة الخليفة ولم يعد لها شأن حتى فى بغداد نفسها . وقد تدهور الاقتصاد تبعا لذلك واستعصت ادارة الولايات نظرا الى سياسة مركزية الحكم . وقد أنشئ فى بغداد لهذا الغرض نظام بريدى فى غاية التعقيد أوكل فيه لصاحب البريد والاخبار مهمة التجسس .

وقد كان هذا النظام « القروسطي » - الشبيه بشبكة المخابرات الامريكية أو السوفياتية اليوم - يستخدم أعوانا سرعيين من كلا الجنسين ، من مسافرين وتجار متجولين وأطباء مزيفيين وما يقارب من 1700 عجز مخبرة . وذلك حتى يتمكن من القيام بمهمة المراقبة السرية . الا أن هذا كله لم يحل دون سقوط الامبراطورية . ذلك أن أغلب الوزراء كانوا من الاجانب وقد أمسكوا بزمام الحكم ، مما أضعف سلطة الخليفة . وهكذا أضحي نفوذ الامبراطورية فى كثير من ولاياتها شكليا لعجز صاحب ادارتها .

وبالرغم من بعض المحاولات للقيام ببعض المشاريع الاجتماعية الخيرية مثل انشاء المستشفيات ، وتشجيع التعليم ، فإن نظام الضرائب كان لفائدة الطبقة الحاكمة . أضف الى ذلك تقلص الصناعة والفلاحة مما ساعد على سقوط بغداد

خصوصاً بعد أن اجتاحتها جحافل المغول سنة 1258 . وهكذا خرج مركز الخلافة من بغداد ليصبح في يد الاتراك العثمانيين .

إذن هذه الحضارة العريقة بأفراحها وأتراحها بأمجادها وانكساراتها بنورها وظلمها غزت شبه جزيرة الاندلس وتغلغلت في كيائها وطبعت ربوعها بآثار ماضيها التليد . إذ من المعلوم أن الاندلس كانت أول الامر خاضعة للخلافة الاموية في دمشق ثم استقلت بعد أن تحولت الخلافة الى بغداد ٠٠٠ فقد حل بها عبد الرحمان الاول وأسس فيها أول امارة مستقلة وركز بها دعائم الثقافة الواسعة المجيدة التي شهدتها اسبانيا الاسلامية على مدى ثلاثة قرون (15) وسيعلن عبد الرحمان الثالث (912 - 961) الخلافة في قرطبة وسيجعل من هذه المدينة حاضرة تنافس بغداد والقسطنطينية احدي أعظم المدن الاوروبية . وكما أسلفنا فقد دالت الدولة الاموية في الاندلس في القرن الحادي عشر وانقسمت الخلافة الى عدة ممالك تعرف بدول الطوائف (وصل عددها الى 23 مملكة متناحرة) . وقد عمدت هذه الممالك - أمام اختلال الوضع السياسي في الاندلس وتقدم جيوش ألفونسو السادس (Alfonso VI) وفرناند السادس (Fernando VI) لاسترجاع البلاد الى الاستنجد بالمرابطين في المغرب الاقصى ، وقد ارتكبت بذلك خطأ فادحاً إذ أن « يوسف بن تاشفين المغربي » الذي أنجدهم وألح بألفونسو السادس (Alfonso VI) هزيمة نكراء في (Sargajas) ما لبث أن تنكر لحلفائه في الاندلس واجتاح دولهم وضمها اليه . وقد كان هؤلاء الغزاة الجدد - المرابطون والموحدون - محاربين متزمتين وانصاف مثقفين . وتعكس لنا شخصية Bucar الساخرة في « قصيدة السيد » (Poema Del Mio Cid) طبيعة هؤلاء الغزاة وأعطت نموذجاً حياً عن المحارب العربي الفظ الذي لم يعرف من الحضارة الا النزر القليل .

ومع هؤلاء الغزاة بدأ التدهور السياسي والثقافي للإسلام في الاندلس . ومما تجدر الاشارة اليه أن يوسف بن تاشفين كان رجل حرب ليس له باع في العلم والادب حتى أنه لم يفهم القصائد العربية الفصيحة التي مدحه بها شعراء إشبيلية (Sevilla) . وأشادوا فيها بانتصاره على المسيحيين .

هذا وقد لجأ مفكرو الاندلس وشعراؤها - بعد أن اشتد زحف المسيحيين - الى غرناطة (Granada) التي أسس فيها محمد بن يوسف بن نصر دولة بني نصر (1232 - 1492) . وقد كانت غرناطة آخر قلعة للإسلام في اسبانيا ، وقد قدمت الكثير في مجالي الفن والعلم ، وبعد سقوطها خضع المسلمون للسلطة المسيحية وأصبحوا يسمون الموريسكيين (Moriscos) . فلجأ بعضهم الى أراض إسلامية وخير البعض الآخر البقاء بغرناطة والتستر . ومن هنا ظهر

(15) ان قصيدة الشهير الاول نخلة شرقية نقلت الى اسبانيا متواتر في كل الانتخابات الشعرية من الادب العربي الاسباني .

أدب سري مؤثر : هو الادب الالحميادو أو الاعجمي (Literatura aljamiada) وهذا الادب كتب باللغة القشتالية (Castellano) أو بلغات اسبانية أخرى لكن بأحرف عربية (وقد توجهت العناية فى هذا القرن الى دراسة هذا الادب الذى يصف ما آل اليه الشعب العربى الاسبانى من اضمحلال) ونذكر أن سنة 1609 كانت نهاية الوجود الاسلامى فى الاندلس . فقد أمر فيليب الثانى (Felipe II) تحت ضغط الكثير من الاسبان (وحتى غير الاسبان مثل الكردينال ريشوليو (Cardinal Richelieu) بطرد البقية الباقية من المسلمين . وقد أثار هذا الاجراء الغطيع جدالا عنيقا ما زال قائما الى يومنا هذا .

فلنتوقف قليلا أمام ثراء مكتسبات الثقافة الاسبانية الاسلامية وتعهدها . فقد وصل عدد سكان قرطبة عاصمة الخلافة فى أوج عظمتها تحت سلطة عبد الرحمان الثالث الى نصف مليون ساكن ، كما كان فيها 300 حمام و 700 مسجد و 70 مكتبة . وقد جعل البلاط القرطبي بمدينة الزهراء فى قصر قبابه من الجص الموشى بالديباج وكانت هذه القباب مصنوعة بكيفية تجعل الشمس تتخللها ببطء فتتلاها ، بأشعتها ، قطع الحزف المزخرف البراق الذى كان يكسو الجدران . وكانت هذه الالوان تنعكس متمازجة متموجة على نافورات مثبته فى أحواض تنفث زئبقا عوضا عن الماء .

وعندما زار ملك الشمال أوردونيا Ordoño عبد الرحمان الثالث فى هذا القصر اندهل أمام روعة هذه التحف الهندسية التى لم تخطر له على بال (16) .

كما كانت قرطبة مدينة معبدة الطرقات مضاءة بأنوار معلقة عند كل زاوية شارع أو أمام الابواب الرئيسية للمنازل فى حين أن لندن لم تعرف الانارة العمومية الا بعد أكثر من سبعة قرون . والمواطن فى باريس كان يتخطب فى الوحل الى ركبتيه فى أيام الشتاء الى ما بعد هذه الفترة بقرون . وفى حين كان ينظر الى الحمام فى اكسفورد (Oxford) كبذعة ، كانت أجيال من العلماء القرطبيين ينعمون بحمامات عمومية . (ومن ناحية أخرى كان احتقار العرب فى الاندلس للاروبويين شديدا حتى أن سعيدا قاضى طليطلة (Toledo) المتوفى سنة 1070 كان يعتقد أن حماقة هؤلاء الاروبيين ناتجة عن « كون الشمس لا تبزغ على رؤوسهم » مشيرا فى ذلك الى مناخهم البارد وسمائهم المغيمة) (17) .

وقد شهدت قرطبة مركز الخلافة يقظة مدهشة فى جميع أصناف المعرفة وفروعها كالفلسفة (ونذكر هنا بالفيلسوف القرطبي الجليل ابن رشد

(16) راجع F. Bargebuhr.

(17) حول هذه الطرفة لسعيد أنار أيضا : أنور شحنة :

Islam and the West : the Moriscos. A Cultural and Social History, State Univ. of New-York Press, Albany 1983, p. 77.

(Averroes) وفقه القضاء ، والتصوف (مع ابن عباد الرندي (Ronda) وابن عربي المرسي (Murcia)) والفلاحة والطب (فقد عرف مسجد قرطبة العديد من العمليات الجراحية الناجحة على الكتاراتا « السيل » باستخدام شوكة السمك) .

كما ازدهر التعليم - وبالرغم مما جاء فى تصريح العلامة الهولاندي دوزي (Dozy) فى كتابه (Histoire des Musulmans en Espagne) (Ed. E. Levi Provençal - Brill Leyden, 1932, vol II p. 184) من مبالغة حين أكد أن « أغلب الناس فى قرطبة كانوا يعرفون القراءة والكتابة فانه من المؤكد أن رجال الكنيسة فى أوروبا فى نفس تلك الفترة كانوا يقتصرون على أدنى درجات المعرفة » .

وقد كان الحكم الثانى حكيما باتم معنى الكلمة . فقد أسس 27 مدرسة حرة فى العاصمة وجلب جامعة قرطبة أساتذة من الشرق . وقد وصل عدد المراجع فى مكتبة هذه الجامعة الى 400 ألف مجلد جلب أغلبها من الاسكندرية ودمشق وبغداد . وقد كان الخليفة يذيل هذه المراجع بنفسه أو يعلق عليها . ولذلك فانه ليس من الغريب أن يعتمد الاوروبيون باختلاف جنسياتهم الى النهل من ينابيع المعرفة التى شهدتها اسبانيا فى ذلك الحين . فالبابا سيلفاسترى الثانى (Silvestre II) قبل أن يعتلى عرش الباباوية كان قد تعلم بين ظهرانى العرب فى طليطنة (Toledo) وقد كان روجي باكون (Roger Bacon) يقر بأن المعرفة تكمن فى اللغات الاجنبية وخاصة منها اللغات الشرقية . ولندكر هنا أن قرطبة بلغت ذروة مجدها فى القرنين العاشر والحادى عشر فى حين لم يظهر « قصيد السيد » (Poema Del Mio Cid) الا بعد سنين طويلة وبالفعل فان الادب كان فى أوج اشعاعه حين بدأت معالم الادب الاسباني تبرز للوجود فملك إشبيلية الطائفي : المعتمد (1040 - 1095) الذى ورد فى قصيد السيد (Poema Del Mio Cid) عسكريا لرودرىفوديات (Rodrigo Diaz) ملأ الوادي الكبير (Guadalquivir) أنوارا . فقد كان ينظم المساجلات الشعرية والحفلات الموسيقية على مراكب تجوب الوادي حاملة المشاعل .

وقد كان الانتاج الشعرى لهذا الملك من الثراء بحيث أن الناقد فونثالس بلانثيا (Angel Gonzales Paiencia) حين درسه فى كتابه (Literatura Arabigo-espanola, Ed Labor, S.A., Barcelona) 1945 قسم آثاره الى فترتين : فترة ما قبل نفيه الى المغرب ، وفترة ما بعدها . ويروى أن هذا الملك الشاعر ملأ برك (Aljarfe) كافورا وعنبرا ليلبي رغبة حبيبته الرميكية جاريته السابقة التى كانت تحن لمجابل الطين . كما شجر الجبال لوزا حتى تذكرها أزهار اللوز بمنظر الثلج فى جنوب الاندلس ، حيث قضت ضباها . وإنه ليصعب علينا نحن القراء الغربيين «لقصيد السيد» (Poema de Mio Cid)

أن نتصور أن المعتمد كان شاعرا فحلا له أسلوب (Gongora) (I8) ، الشاعر الاسباني المشهور ولنا هنا احدى قصائده الحماسية الرائعة التي نظمها في وصف يجن له (I9) . وقد بلغت شاعرية الثقافة العربية مرتبة مدهشة من الرقة والابداع واليك مثلا الشاعر الموسيقار والفلكي « ابن باجة » المتوفى سنة 1138 فقد سهر مرة على قبر صديق له وبحكم تبحره في علم الفلك عرف أن القمر سيخسف في تلك الليلة فنظم أبياتا قبيل حدوث هذه الظاهرة الفلكية (*) .

ومن العجيب أن البيت الاخير من القصيدة صادف خسوف القمر فكأننا بالشاعر الفلكي وهو يستجير بالقمر قد بث في أبياته البليغة « سحرا أدبيا » لا زلنا نستمتع به الى يومنا هذا .

وقد أعطت الثقافة العربية الاسبانية في آخر أيامها - أعني حين طوق الاسلام في آخر معقل له بغرناطة - لوحات فنية رائعة تصور تقهقرها فقصر الحمراء (على ضوء دراسات برجيبور وثرثيا فوماث (F. Bargebuhr) و (Emilio García Gómez) (20) والدراسة الحديثة لثرابار (O. Grabar) (21)) يمكن أن يدرس من خلال ما دون فيه من شعر . ذلك ان جدران المزركمة تخفي قصائد ابن زمرك في لوحات بديعة من الخط العربي تضيء على جمال الصور الشعرية رقة صور الاشكال الهندسية فتأخذ بلب الزائر .

ولم يبالغ (Garcia Gomez) حين قال في « ابن زمرك » إنه « ربما كان الشاعر الوحيد في العالم الذي نشرت آثاره بمثل هذا البذخ العظيم » .

(I8) لقد قام الناقد والشاعر الاسباني DAMASO ALONSO بدراسة مقارنة جاءت في قالب مقال تحت عنوان « Poesía arabigoandaluzia y poesía gongorina »
Estudios y ensayos gongorinos, Gredos, Madrid, 1960 وصدرت في

(I9) هنا أبيات مترجمة بالاسبانية من العربية تعذر على العثور على أصلها .
(*) شقيقك غيب في لحده

وتشرق يا بدر من بعده
فهلا كسفت فكان الكسوف

حدادا لبست على فقهه

(نفح الطيب - ج 7 - ص 25)

(I9) أنظر أيضا Henri Pérès, La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1953, p. 353.

(20) «ابن زمرك ، شاعر الحمراء» .
« Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra », discurso, Real Academia de la Historia, 3 de Febrero de 1943, Imprenta de la viuda de Estanislao Maestre, Madrid, 1943, pp. 10-103.

The Alhambra, Harvard University Press, 1978

(21)

وبالفعل فإن قصر الحمراء يعد ديوان شعر من بين ما جادت به قرائح العرب الاسبان .

وقد كان تزويق القصور بالشعر من سنن المسلمين فى الاندلس وهذا الجانب جدير بأن يخصص له بحث على حدة . ونشير هنا على سبيل الذكر الى قصيدة « ابن حمديس » الرائعة التى تمثل صورها لونا من شتى الالوان التى يزخر بها قصر المبارك (المعروف اليوم بقصر إشبيلية)

ويحكى أن داوود بن سلمان لم يكن يترك لفنانيه العباقرة أى مجال للراحة أعمال البناء لخوفه من التقصير ...

وقد رأينا على الارض ليقة ابدعت فيها أيدي الفنانيين بمختلف التصاوير وكانت عيوننا تنظر الى هذه التصاوير الساكنة فتخالها تتحرك ... وحين انبهرت أبصارنا بتألق هذه الصور البديعة كنا ننظر الى سنا وجه الامير لنشفي عيوننا ...

ولم تكن القصور وحدها تحكي قصصها شعرا . فقد كانت الاميرة الاموية ولادة - هذه المرأة المتحررة قبل عصور من تحرر المرأة الحديثة - تكتب أبياتا من الشعر فوق ثيابها ، فعلى الطراز الايمن كتبت أبياتا تشيد بمجدها وكبريائها :

أنا والله أصلح للمعالي

وأمشي مشيتي وأتبه تيهي

(نفح الطيب - ج 4 - ص 205)

أما على الطراز الايسر فقد نقشتم أبياتا تتدل فيها هذه الغانية ذات الشعر الاصفر والعينين الزرقاوين على محبتها وعاشقها :

وأمكن عاشقي من صحن خدي

وأعطي قبلتي من يشتهيها

(نفح الطيب - ج 4 - ص 205)

وقد كان المعتمد الذى أشرنا اليه آنفا يقدم لضيوفه وثن الحمرة المشعشة مشفوعة بقصائد بديعة تصفها وتعدد « خصالها » وهى قصائد لا تزال تذكرنا بالقصائد التى أشتهر بها (Gongora) أو (Marino) فى القرن السابع عشر . وقد عثر (A. R. Nykl) على ظاهرة أخرى وهى رغبة العرب الملحة فى أن يضمّنوا الادب أغراضا تخرج عنه . وفى هذا المجال نجد الشاعر يتفنن فى اللغة الشعرية أو فى الكتابة نفسها . « فالوقشي » الشاعر الطليطلي (المتوفى سنة 1017) الذى اشتهر كشاعر وموسيقيار ورياضي نجح فى فك

رموز قصيد بني على الكناية اقترحه عليه صديق له (*) وفيما كان الوقشي يقرأ الابيات بصورة آلية تمكن من فك رموز الاحجية . وكانت تتعلق بكتابة اسم « أحمد » وهذه الكتابة كانت توافق أتم التوافق الوصف الشعري البديع . وإن اندهاشنا اليوم لا يتوقف عند المستوى الجمالي الذي بلغه شعراء الاندلس بل يتعداه الى كثرة عددهم . وتضرب لنا المنتخبات الشعرية التي وردت في كتاب هونري بيراس (Henri Pérès) ونيكال (A. R. Nykl) . وكتب قومات (Emilio Garcia Gómez) وبلانثيا (Angel González Palencia) وأحدث هذه المنتخبات التي أوردها (James T. Monroe) - أمثلة عديدة على ذلك وتعتبر بالنسبة لنا - نحن القراء الغربيين - مفاجأة أخرى وهي وجود شاعرات . وهذه الظاهرة غريبة لوجهين : أحدها وجود أزواج عديدة من الشعراء (مثل ابن زيدون وولادة في عهد ملوك الطوائف ، وابن سعيّد وحفصة في عصر الموحدين) والوجه الثاني : هو أن هذه الأزواج كانت تصف تقلبات أحوالها الغرامية شعرا وترد على القصيد بقصيد لا تقل قيمته الادبية عن قيمة الاولى . واننا لنسأل ماذا لو ان (Madona Laura) ردت على (Petrarca) شعرا أو أن (Isabel de Freire) ردت على (Garcilaso) بنفس الطريقة)

وقد اتجه العرب الاسبان لوعيتهم بقيمة ما حققوه في المستوى الادبي الى وضع نظريات شعرية في غاية التعقيد جديرة بأن يخصص لها بحث معاصر يلسم بشتات هذا الموضوع . وسنأخذ هنا مثال ابن الخطيب الذي كتب أبحاثا نظرية في هذا الميدان (وقد درسه خ . م . كوتبننتي (José Maria Contente) (23) فهو يقسم الشعر صنفين : شعر « حقيقي » ويكون له مفعول السحر وشعر لا روح فيه . فالقصيدة الاصلية هي كالسحر لما تبعث في النفس من اختلاجات عن بعد ، وهي عند قراءتها أو سماعها تظل قادرة حتى بعد قرون من نظمها على أن تحدث فينا اضطرابا فيزيولوجيا مثل تسارع النبض أو اضطرابا في نسق التنفس .

وقد تطور الانتاج الشعري في الاندلس حتى أنه أنشئت دكاكين حقيقية للشعراء يصقل فيها « الكتاب » (*) وهم صناع الشعر والنثر المسجع أبياتهم تحت اشراف « الرايس » .

(*) أبيات أصلها عربي للوقشي .

(*) عبارات كانت تستعمل في ذلك الحين كما أشارت الكاتبة .

Nykl, Hispano-Arabic Poetry..., p. 107, Baltimore, 1946.

(22)

AL ANDALUS XXXVIII (1973) «كتاب السحر والشعر لابن الخطيب» صدر بمجلة

راجع أيضا مقاله «Al Andalus» «Notas Sobre la poesía amorosa de Ibn Abd Rabbihi»

XXXV (1970) pp. 355-380.

(24) راجع «Poemas de Ibn al Jabbab en la Alhambra» María de Jesús Rubiera Mata «Al Andalus XXXV (1970) pp. 454-473.

وإنه من الانصاف أن نقر بأن اسبانيا في العهد الاسلامي كانت بحق معجزة ثقافية بالمقارنة مع أوروبا في القرون الوسطى . فبفضل العرب حققت الاندلس منجزات علمية وفنية لم تطلها أية أمة أوروبية في ذلك العهد .

وماذا عن اليهود الاسبان الذين سكنوا شبه جزيرة الاندلس منذ عهد قرطاج ؟ لقد ازدهرت حياتهم ثقافيا وبشريا تحت راية الامبراطورية الاسلامية كما أن بعض المؤرخين مثل أ . ل . سشر (Abraham Leon Sachar) (25) لا يستبعدون أن يكون اليهود قد ساعدوا المسلمين في حملتهم على اسبانيا سنة 711 .

وقد كان اليهود يتعرضون الى بطش ريكاريدو (Recaredo) إلا أن وضعهم شهد تحسنا تحت راية الادارة الاسلامية ، وفي كل الاحوال احترمت هويتهم الدينية . وسرعان ما بدأ اليهود يحتلون مراكز بارزة (فقد كانوا في أغلبهم أطباء ، وموظفين في البنوك وكتاب ومستشارين سياسيين) كما اشتغلوا في الترجمة وكانوا همزة وصل بين الثقافة العربية والثقافة المسيحية . واليهود السفرديون (Sefarditas) - كما كانوا يسمون في اسبانيا - أنشؤوا حضارة مدهشة بآتم معنى الكلمة ويجمع كل من اسرائيل زينبارق (Israel Zinberg) (26) ومياس فييكروسة (Millas Vallicrosa) (27) ودافيد قونثالو مليوسو (David Gonzalo Maeso) (28) وفريدلندر (M. Friendlander) (29) وبرجيهور (F. Bargebuhr) على هذه النقطة حيث أنه يمكن أن نعتبر تلك النهضة « عصرا ذهبيا » للثقافة العبرية (29 مكرر) . ويذهب (F. Bargebuhr) الى أن السفرديين اتخذوا موقفا خلاقا أمام تأثير الثقافة العربية واشعاعها (بالرغم من أنهم لم يعتنقوا الاسلام مثل ما فعل الفرس) ولعل أهم تجديد قاموا به هو تطويرهم للغة العبرية - وهي لغة مقدسة ظلت مرتبطة بالبيئة - بجعلها لغة أدبية بعيدة عن الدين (أما العرب فقد استعملوا كما هو معلوم لغة الوحي لأغراض فنية منذ قرون عديدة) .

A History of the Jews, Alfred A. Knoff, New-York, 1965. (25)

A History of the Jewish Literature (Translated by Bernard Martin) 2 vols., The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1972. (26)

Literatura hebraico-española. Nueva Colección Labor, Barcelona, 1967. (27)

Manual de Historia de la Literatura hebrea, Gredos, Madrid, 1960. (28)

Essays of the Writing of Abrahah Ibn Ezra, Truber & Co., London, 1887. (29)

The Commentary of Ibn Ezra on Issaiah : Edited from Manuscripts and Translated, The House of the Jewish Book, New-york, 1873.

The Jews of Islam (Princeton University Press, 1984) مكرر - في دراسته الحديثة (29)

أضاف Bernard Lewis صيغة جديدة على أطروحة «التعايش السلمي» بين اليهود والمسلمين طيلة القرون الوسطى وفي عصر النهضة - اذ يفسر هذه الظاهرة لمبدأ «التسامح» المؤلف وباخضاع المسلمين للرعايا غير المسلمين . ولكن وهما يكن من أمر فان اليهود لهم بعض الحقوق وكانت لهم درجة من المواطنة أفضل مما نجدها اليوم في بعض الدول الحديثة .

والمجهودات الهائلة التي بذلها السفرديون لتطويع لغة التوراة وجعلها تتأقلم مع بدائع الشعر العربي الذي قلده كللت بالنجاح . وقد جعلت نخبة الشعراء الذين انتجتهم « سيفرد » (Sefard) من العصر الاسباني اليهودي المحظوظ الملح عصر في تاريخ اسرائيل منذ العصور الاولى الى حد تأسيس الدولة الاسرائيلية الحديثة سنة 1948 . ولم يبق أى غرض من أغراض الشعر العربي لم يقلد . واتخذ الادب اليهودي الاسباني بالرغم من أنه لم يتنكر للتوراة طابعا مجددا متحررا من القيود الدينية . وقد رأى فيه الكثير من المحافظين ضربا من الكفر . فلنفسح المجال لشاعر اسباني يهودى ولنرى كيف يشهد بما اكتسبه شعبه في مجال الشعر . ونقصد المقامة الثالثة من مقامات الحريزى (Harizi) (القرن الثامن) (*) ولعل سليمان بن قبرد (Salomon Ibn Gabird) (القرن الثامن) كان أكثر الشعراء تعمقا . وقد وصفه (Heine) « بعندليب يفرد في ظلمة القرون الوسطى القوطية » وقصيده (Keter Malkut) أو « التاج الملكي » تذكرنا في كثير من أبياتها بأبيات القس لويس دي ليون (Fray Luis de León) (20) الدينية فهي تشيد بوحدانية الله . كما نجد فيها آثار أفلاطون وبركلو ، وبلوتينو وأرسطاطاليس . والمهم في كل ذلك أن هذه القصيدة كتبت في نفس الوقت الذي فشل فيه الادب الدينى الاسباني المعروف بـ (Mester de Clerecia) والذي كان بارثيسو (Berceo) من رواده . أما (Jehuda Ha Levi) فقد اقتبس أبياتا غزلية من (El Cantar de los cantares) ليضمها في قصائده المأسوية التي كان يبعث بها الى حبيباته وبكى في أواخر أيامه اسرائيل المفقودة في قصائده الشهيرة (Sienidas) . وأما موسى ابن عزرة (Mosé Ibn Ezra) فلم يكن شاعرا فحسب بل باحثا في ميدان الكتابة الشعرية (3I) فقد درس تاريخ الادب الاسباني اليهودى على امتداد أجيال (والكثير من مواقفه صالح الى حد اليوم) . وكان ناقدا بارعا في السنوات التي كان فيها الادب الملحمي الاسباني (Epica) يتحسس طريقه وكان محققا عندما اشتكى بتعال من منغاف بقمشتالة اذ يقول : « إني بين أقوام غلاظ يجهلون مسالك الحقيقة ودروب المعرفة وعندما استمع لكلامهم الهمجي يندى جيني عرقا وأظلم فاعر الفم . آه لكم ضاقت بي الدنيا ؟ إن حلقي كياقه يختنق قميس ضيقة » .

وكما هو منتظر فإن النهضة اليهودية الاسبانية كانت في عدة مستويات . ففي الفلسفة مثلا استحق كاتب (El Fons Vitae) وهو ابن جبريل

(*) أبيات شعرية مترجمة الى الاسبانية لم نعر على أصلها .

(30) أنظر مقال J. M. Millás Vallicrosa, « Probable influencia de la poesía sagrada hebraico-española en la poesía de Fray Luis de León », Sefarad, XV (1955), pp.261-285. Alejandro Díez Macho, Mosé Ibn Ezra couo poeta y preceptista, Instituto

(Ibn Gabriel) الذى أشرنا اليه أن ينعت عن جدارة « بأفلاطون اليهود » أما (Moisés Maimonidas) (المتوفى سنة 1135) فقد كان ذروة التفكير العلمي والمفكر الأكثر تأثيراً فى اسبانيا العبرية . فقد سن القانون الحاخاني كما حاول فى كتابه « دليل الحيارى » (Guia de Los Perplejos) الذى انتهج فيه نظريات ارسطوطاليس الى حد بعيد أن يضع الاسس المنطقية للعقيدة العبرية . وهذا الكتاب قرأه (Spinoza) و (San Alberto Magno) و (Santo Tomas de Aquino) وقد توصلت مدارس الأبحاث فى التوراة الى تحقيق مكسبين خلال هذه الفترة : أولهما تطور القبلانية (*) ونذكر هنا بكتاب (Zohar) لـ (Mosé De León) وثانيهما نشأة المدرسة القرائية (**) التى تنص على تحليل الكتابات فلسفياً وتاريخياً وعلمياً . وقد كان (Abraham Ibn Ezra) رائد هذه المدرسة فى القرنين الثامن والتاسع وسيكون القس الويس دي لبيون (Fray Luis de León) آخر تلاميذها وذلك حسب ما ذهب اليه حبيب أركين (A. Habib Arkin) (32) ولا يفوتنا أن نذكر هنا بأن اليهود فى أوروبا كانوا مضطهدين ويزج بهم فى المحتشدات . ولهذا لم يكونوا قادرين على انتاج ثقافة معبرة بالمعنى الصحيح . الا أنه من الانصاف أن نشير الى وجود استثناءات مثل المعلق والباحث فى التوراة اليهودى الفرنسى (Rasi) *

إن الاتصال بالثقافة الاسلامية وفترة التعايش الطويلة والسلم النسبية على أرض الاندلس كانت من العوامل التى مكنت السفرديين (Sefarditas) من الازدهار الثقافى . وذلك الى أن اختل التوازن بين الفئات الثلاث (المسلمة واليهودية والمسيحية) . وبدأت حركة متوحشة مناهضة للسامية انتهت كما نعلم بقيام « محكمة أو ديوان التفتيش » (Inquisicion) سنة 1478 وبطرده اليهود سنة 1492 .

هذه إذن الشعوب أو الفئات اليهودية فى اسبانيا زمن اشعاعها وتدرجها الى التقهقر . (ونحن إن أكدنا على فترات النهضة ، فليقننا أن هذه المظاهر الثقافية العبرية ما زالت مجهولة من لدن البلاد الناطقة بالاسبانية) .

إن هذه الفئات اليهودية ستساهم الى جانب الفئات المسيحية الغربية فى تحديد مسار تاريخ شبه جزيرة الاندلس . ولا مجال لانكار ذلك خاصة وأن درجة الرقي الحضارى التى بلغتها اسبانيا « المستشرقة » فى القرون الوسطى كانت تفوق درجة انتمائها الغربى . وباعتبار هذا التفوق الثقافى من جهة

(*) تفسير التوراة صوفياً ورمزياً حسب التقاليد .
 (**) « القراء » هو اليهودى الذى لا يقر بسنة رجال الدين بل يعتمد نصوص التوراة .

La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios de Fray Luis de León, (32) Instituto Arias Montano, Madrid, 1966.

والتعائش الوطيد بين الفئات الثلاث من جهة أخرى فانه يصعب الجزم بأنه لم يحدث بينها اتصال ثقافي هام ميز المسيرة الحضارية الاسبانية رغم ميولاتها الغربية بحكم اقتراب عصر النهضة واختناق آخر معاقل الثقافة السامية تحت تعسف دواوين التفتيش .

ومن الصعب على المؤرخين ونقاد الادب الذين اهتموا بالحضارة والفكر الاسباني ، التسليم بوجود ميزات سامية نحتت منها الروح الاسبانية الغربية، فلم يروموا هذه الحقيقة رغم بدايتها .

أما المؤرخ أمريكو كاسترو (Américo Castro) فقد اعتبر الجانب الشرقي أو العربي العبري جزءا فعلا وعصرا من عناصر الشخصية الاسبانية في كتاب « اسبانيا عبر تاريخها : المسيحيون والعرب واليهود » (España en su historia . Cristianos, Moros, Judios) (نشره في بوانوس آيريس (Buenos Aires) سنة 1948) . وكانت أطروحته فاتحة عهد مجادلات بين المهتمين بالدراسات الاسبانية . ويرى (José Luis Gómez Martínez) أنها واحدة من أهم المجادلات على الإطلاق « (33) . أما (Eusebio Rey) فقد اعتمد في الكثير من دراساته كتاب (Américo Castro) واعتبره « أبرز حدث تاريخي وأدبي عرفته اسبانيا في السنين الاخيرة » (34) . ولقد اهتم عدد قليل من الباحثين بالعناصر السامية أثناء تحليلهم لتاريخ اسبانيا نذكر من بينهم قافينات (Ganivet) الذي سلم في أطروحته (Idearium español) (الفكر الاسباني) بالتأثير العربي العميق وميثتو (Maeztu) الذي تعرض - ولو بصفة سلبية - الى العنصر اليهودي في « دفاعه عن الشخصية الاسبانية » (Defensa de la Hispanidad) ويرى قوميث مرثيناث (Gómez Martínez) أن كاسترو (A. Castro) هو الابن الروحي المتأخر لجيل 1898 (هذا الجيل الذي كانت له تأملات جادة في تاريخ اسبانيا) وقد نفخ في هذه التأملات (A. Castro) نفسا فلسفيا « حيويا » أخذه عن ويلهام ديلتهوي (Wilhem Dilthey) وعن التيارات الفلسفية لكل من أوسوالد سبنغلار (Oswald Spengler) و أ . توينبي (Arnold Toynbee) . ويرى (Castro) أن الشخصية الاسبانية تكونت عبر العصور في تعايشها وتداخلها مع العرب واليهود . ويعتقد أن للكثير من القيم والمميزات الوطنية - كالميل الى المهارات الفنية الحيوية على حساب العبقرية الفكرية وغياب العلوم والفلسفة - يمكن تفسيرها من خلال تاريخ الشخصية الاسبانية المعقد والمتعدد الوجوه . كما يعتقد (Castro) أن اسبانيا لم تبرز الى الوجود الى غاية القرن العاشر والحادي

Américo CASTRO y el Origen de los Españoles. Historia de una polémica, Gredos, (33) Madrid, 1975, p. 198.

« La polémica suscitada por Américo Castro », Razón y fe, XLVII (1959), p. 343 (34)

عشر أى حينما بدأ التفاعل الحقيقي بين الفئات الثلاثة . وبعبارة أخرى لم يكن الفيزيقوط (Visigodos) من الاسبان ولم يكن تراخانو (Trajano) اشبيليا ولم يكن سينيكا (Seneca) قرطيبيا كما ذهب اليه أ . قاشات (Ortega y Gasset) و ر . م . بيدال (Ramon Menendez Pidal) وبصفة عامة يعتقد (Castro) أن الفئة المسيحية تعاملت مع الفئة المسلمة (المتفوقة عليها ثقافيا وسياسيا) تارة في خضوع واعجاب وطورا في تحفظ واستنفار . وقد أفرز هذا التعايش المتين بين العرب والنصارى فئات مزدوجة الثقافة مثل المدجنين (Mudéjares) (وهم المسلمون الذين عاشوا بين ظهرائي النصارى) والمستعربين (Mozarabes) (وهم النصارى الذين عاشوا بين العرب وأسلموا) . ويرى كاسترو (Castro) أن في إضمار الاجلال الى (Santiago Apostol) (أحد صحابة المسيح) وتحويله بصفة أسطورية لقديس اسبانيا وتخصيص معبد له ينافس فى عظمته معبدي روما والقدس ، منازعة تاريخية ومحاكاة لتمجيد الرسول المجاهد محمد عليه الصلاة والسلام وللكعبة الشريفة التى يؤمها الحجاج من كافة بلدان العالم الاسلامى ، الشيء الذى ترك الاثر العميق فى تكوين الشخصية الاسبانية . من ذلك أن الشاعر والروائي كيفيدو (Quevedo) عدد فى كتابه « سيفي يذود على شنتياق » (Mi espada por Santiago) المعجزات والكرامات المنسوبة الى القديس فى حين كان ديكارت (René Descartes) يصدد إرساء أسس الفلسفة الحديثة فى مؤلفه « خطاب المنهجية » (Discurso Del Método) ومن أمثلة هذا السلوك الدفاعي إزاء العدو يمكن اعتبار حرب الاسترجاع أو الاسترداد (Reconquista) ضربا من الحروب الدينية التى يسميها الطرف المسلم المقابل « جهادا » .

فالتأثيرات كثيرة والرتب العسكرية (Calatrava Alcantara Santiago) هى نتيجة لتصور ديني إسلامي لا يفرق بلن العابد الزاهد والمجاهد الباسل . أما روح التسامح فى القرآن فيراها (Castro) مجسدة فى شخص الملك ألفونسو العاشر (Alfonso X) الحكيم وفى خوان منوال (Juan Manuel) وريموندو لوليو (Raimundo Lulio) . ويلاحظ المؤرخ نفسه روااسب اسلامية لا زالت جلية الى حد هذا اليوم من خلال تلك النزعة الى الحمول والسكينة التى نجدها فى جمل اسبانية من أصل عربي مثل : (Ojalá) (إن شاء الله) (Estaba de Dios que iba a pasar) (شاء الله أن حدث ذلك) أو نجدها فى آداب الاستقبال والضيافة (ésta es su casa) (البيت بيتك) أو فى بعض المعتقدات والحرافات كقلب الكنيسة لطرد الزائر .

أما بصمات العربية فى تكوين اللعنة الاسبانية فهى بالغة الاهمية . ونسوق هنا بعض الامثلة لكلمات من أصل عربي تعكس مختلف مظاهر الحضارة الاسلامية فى العديد من الميادين الحيوية : (A ceite) (الزيت) (Azucar) (السكر) (Aceituna) (الزيتون) (Azafrain) (الزعفران) (Arroz) (الارز)

(Zanahoria) (جزر) (Berenjena) (بادنجان) (Aljibe) (الجب) (Acequia)
 (الساقية) (Cheque) (الشبك) (Sofa) (صفة - أريكة) (Soda)
 (صودا : ماء غازي) (Alcalde) (القاضي) (Alférez) (الوصي) (Albacea)
 (الفارس) (Tarifa) (التعريف) (Aduana) (الديوانة) (Asueto)
 (رخصة) (Alcoba) (قبة • مخدع النوم) (Alfombra) (الزربية) (Almohada)
 (الوسادة) (المخدة) (Cojin) (وسادة) (Alfeizar) (الفيزر • وكيئة)
 (Alhaja) (حلية) (Alfiler) (دبوس) (Joya) (حلية) (Azucena)
 (زهرة الزنبق • عرائس النيل) (Azahar) (الزهر) (Jazmin) (الياسمين)
 (Azul) (الازرق) (Cormesí) (قرمزي) (Alcohol) (الكحول) (Algebra)
 (الجبر) (Alquimia) (الكيمياء) (Alboroto) (الضجيج) (الصخب)
 (algarabía) (العربية • كل لهجة غامضة) (قهقهة) (Carcajada) (الغوغاء)
 (Algazara) ويجذر التذكير بأن الكلمة الاسبانية القومية (Olé) هي من أصل عربي مفاده «والله» (35) .

ومن جهة أخرى يسام (Américo Castro) بوجود آثار اسلامية في الادب الاسباني : فالطابع الشعري المعقد والمذهل الذي ينفرد به (El Arcipreste de Hita) حين ينوه بـ « الحب الجنوني » (Loco Amor) وبـ « الحب الخالص » (Buen Amor) لا يمكن فهمه الا من خلال الوجهة الاسلامية التي تلائم بين الحب الغزلي والدين • ويعتبر (Castro) أن هذا الشاعر - كثيرا ما التجأ الى العربية الدارجة في كتابه والتي استعار منها كلمة (Alcahueta) (القوادة) - مخضرم بين المسيحية والاسلام ومتأثر بدراسات ابن حزم القرطبي (القرن الحادي عشر) أو ببعض تلاميذه (36) ويوجد المؤرخ نفس هذه الآثار في المؤلفات الصوفية لكل من (Raimundo Lulio) و (Juan Martorell) التي برزت في عصر النهضة (Renacimiento) .

أما في ما يتعلق بفئة اليهود فيرى (Castro) أنها اندمجت في القومية الاسبانية وساهمت في تغييرها في القرون الوسطى وفي عصر النهضة • وكانت هذه الفئة مشعة وثرية وتمكن أفرادها - كما أسلفنا - من احتلال مناصب بارزة في الطب والقضاء والتعليم والتجارة والبنوك (وهنا عرف اليهود في اسبانيا بالربا اذ كانوا يقرضون المال بفائدة سنوية تساوي 33 % الشيء الذي جعلهم عرضة للسخرية اللاذعة في « قصيد السيد » (Poema Del Mio Cid) .

(35) لقد روت لي زميلة من جامعة Harvard أن الفنانة فيروز ، معبودة اللبنانيين ، عندما تظهر على الركح ، ينطلق الهتاف ويردد الحاضرون «والله . والله» وهو صيحة Olé الاسبانية التي يرددوها العرب أمام امرأة جميلة ، أو فنان مقدر أو لقطة رائعة .

(36) يختلف هنا A. Castro عن E. García Gómez وفي ما يتعلق باحتمال تأثير الروح الاسلامية في خوان رويث أنظر الى الباب الثاني من هذا الكتاب .

وقد اعتمد اقتصاد اسبانيا فى تلك الفترة على اليهود . وعند حملة التنصير الإيجبارى شغل اليهود البرجوازيون أو أصحاب الامتيازات مناصب أسلافهم وأطلق عليهم اسم « النصارى الجدد » (37) . ومن بين مشاهيرهم نذكر فطاحلة الادب الاسباني دياثو دي سان بادرو (Diego de San Pedri) وخوان دي مينة (Juan de Mena) وفرنادو دي روخاس (Fernandi de Rojas) وخوان لويس فيفاس (Juan Luis Vives) والقس لويس دي ليون (Fray Luis de León) والاخوين فالداس (Valdés) ومتيو أليمان (Mateo Aleman) والقديسة تيريسا (Santa Teresa de Jesus) وخورخي دي مونتني مايور (Jorge de Montemayor) وهرناندو بولغار (Hernando del Pulgar) والقس برتولومي دى لاس كاساس (Bartolomé de las Casas) وبلتسار ثرائان (Baltasar Gracian) .

ولم يخل دم النبلاء من اليهود (فالملك (Fernando El Catolico) ينتسب اليهم من جهة والدته ولم تخل الكنيسة منهم من ذلك ان (Salomon Ha Levi) رباني (Burgos) أصبح بعد تنصيره أسقف (Burgos) وسمي (Pablo de Santa Maria) ومثل ابنه الملوك الاسبان فى المجمع الديني لـ (Basilea) لهذا كانت أوروبا لا تثق بالارثودكسية المسيحية الاسبانية فى تلك الفترة . فالإيطاليون مثلا كانوا يصفون عدم التسليم بالثالوث بـ « الخطيئة الاسبانية » .

وكان بعض مشاهير حكام دواوين التفتيش من اليهود . ونذكر على سبيل المثال (Torquemada و Lucero) وعموما نحت الادب الاسباني فى عصره الذهبي من ذلك القلق الأزلي الذى استهدف اليه النصارى الجدد إثر حملات الاضطهاد وصدر قانون صفاء الدماء (Limpieza de sangre) (38) . الشيء الذى أثقل كاهلهم وحملهم على بذ منافسيهم موهبة . لذلك أصبح رجال التربية والثقافة والفكر محل شكوك فى مطلع عصر النهضة لاندماجهم فى الجماعات السامية المنبوذة .

وإن لم يقل (Castro) بصريح العبارة ، فانه كان يقر بظهور درجة نسبية من التهجين الثقافى فى ربوع إسبانيا الشيء الذى أثار وإبلا من الانتقادات . . لندكر بايجاز فحوى الجدال (39) . لقد نشر المؤرخ (Claudio Sanchez Alborno) أطروحته « اسبانيا والاسلام » (España y el Islam) ورغم اعتراضه على لامبالاة (Ortega y Gasset) إزاء العنصر الاسلامى فانه يرى فى هذا العنصر

(37) كلمة « Converso » (منصر) ليست صحيحة هنا لأنها تعنى المسلم أو اليهودى المنصر وتعى أيضا سلالة هذه الفئة .

(38) فى دراسته التى لا غنى عنها : Les controverses des statuts de « pureté de sang » en Espagne du XV^e au XVII^e siècle Didier Paris, 1960.

(39) نتبع أساسا مقال J. L. Gómez Martínez. Américo Castro y el origen de los españoles.

مصدر الفساد وكل المصائب التي عاشتها اسبانيا . إذ أضرت الحروب عبر العصور بالاقتصاد الاسباني وحرمته من التصنيع على الطريقة الاوروبية .

« لقد غيرت افريقيا المتوحشة والمتخلفة حضاريا مجرى الاقدار في شبه جزيرة الاندلس ٠٠٠ دفعت اسبانيا ثمنه غاليا » ولم « ينقوض الاسلام في الاندلس إلا بعد أن ستم اسبانيا » (40) .

أما في ما يخص الحضور اليهودي ، يرى (Albornoz) أن مساهمته كانت دائما مساهمة سلبية « فقد كان الربا من طبيعة اليهود » .

وبعد صدور « اسبانيا عبر التاريخ » (Espana en su Historia) للمؤرخ (A. Castro) أجابا (C. Albornoz) بكتابه (Espana, un enigma) [اسبانيا لغز تاريخي] (1956) ورفض فيه الاطروحة الكاسترية . وقد أخذ الجدل بين المؤرخين صبغة القدح منذ ذلك التاريخ - ولم ينته الا بوفاة A. Castro سنة 1972 .

لقد شمل النزاع الجدلي هذا كل الدارسين والمهتمين بالثقافة الاسبانية وتاريخها . فالناقد (Léo Spitzer) يرى في أطروحة (Castro) « تخيلا خادعا للحقائق » ، أما (Ramón Menendez Pidal) فانه يتهم (A. Castro) بعدم اعتبار العنصر الفيزيقي في تكوين التاريخ الاسباني في حين تجنب المؤرخ (Marcel Bataillon) بكل مرونة وكياسة - وهو الصديق الشخصي لـ (Castro) هذه المجابهة الجدلية ، ودعا الى عدم الافراط في تقدير العنصر الاسلامي رغم قبوله الى حد بعيد تلك التأثيرات السامية في الثقافة الاسبانية خاصة بين المهتمين (Alumbrados) وأنصار مدرسة لفيلسوف (Erasmus) .

وقد ورث تلامذة (Castro) و (Albornoz) النزاع واستمروا في الجدل . فهاجم المؤرخ (Eugenio Asencio) والمؤرخ A. A. Parker بكل شجاعة أطروحة (Castro) في حين دافع عنها بتحمس (Albert. A. Sicroff) في كتابه (Américo Castro and his Critics Engenio Asencio) . وأجاب (Otis Green) في كتابه (Spain and the western tradition The Castilian Mind) (From El Cid to Calderon (1963-66)) على موقف (Castro) من تاريخ اسبانيا ودافع عن الطابع الاوروبي العادي وعن الروح المسيحية للثقافة الاسبانية ورفض أن يكون هناك إشكال لانتماء اسبانيا الى الغرب . ورد على هذا الكتاب المؤرخ (Francisco Marquez Villanueva) في مقاله « إنتماء اسبانيا للثقافة الغربية (Sobre la occidentalida Cultural de España) وقرع صحبه الذي اتهم (Castro) باقصاء اسبانيا من القضاء الثقافي الغربي » وهي فكرة لم تخامر بال أستاذنا الشيخ .

ورغم هذه الاعتراضات والمراجعات المشروعة لأطروحة (Castro) فإن هذا المؤرخ لم ينف يوما إسبانيا من مسارها الغربي وانما كان يسلم بفويرقات اختصت بها خلال تاريخها الصعب والتميز . وقد بلغت النظرية الكاسترية درجة من الأهمية جعلت النقاد يتناولونها بالدرس من زاوية مغايرة . فلنذكر بدراسات (Henry Kamen) (41) التي أرست الأسس النظرية لأطروحة (A. Castro) ومحاولات (Vicente Cantarino) التنوفيقية في كتابه (Entre Monjes y Musulmanes) (بين النساك والمسلمين) ودراسة المجابهة الجدلية نفسها من طرف (Gomez Martinez) الذي حاول قدر المستطاع أن يلتزم بالحياد . ولنذكر أيضا بالمؤرخين الفرنسيين - أمثال (Noël Salomon) و (Fernand Braudel) الذين بقوا على هامش هذه النزاعات وقدموا أطروحات حول تاريخ إسبانيا من منطلق مغاير .

ومهما يكن من أمر ، فإنه من الصعب - انطلاقا من دراسات (Castro) ورغم أخطائها وهفواتها وبعض المبالغات التي وقع فيها - أن لا نأخذ بعين الاعتبار البعد السامي للثقافة الإسبانية .

لنصف هنا أمرا لم يتعود النقاد على أخذه بعين الاعتبار وهو أن الدراسات السامية اكتست - في الفترة التي بلور فيها (Castro) نظرياته - حيوية غير معهودة في إسبانيا وأفرزت وجوها لامعة مثل المستعرب (Miguel Asin Palacios) والمستهود (José María Millas Villacrosa) ومن الغريب أن لا تعرف بلاد امتزجت تاريخيا بالعالم السامي مستشرقين فطاحلة إلا في مطلع القرن العشرين (42) . (لقد وضعت أسس الدراسات السامية في القرن التاسع عشر إلا أنها لم تبرز بصفة جدية إلا في هذا القرن الذي شهد ظهور مجلات مختصة مثل (Al. Andalus) (للدراسات العربية) و (Sefarad) (للدراسات العبرية) .

إن النتاج العلمي الرائد لـ (Américo Castro) واكتشافات (Asin) و (Millas) وتلامذتهما تفرض علينا اليوم أن نواصل البحث في هذا المجال خاصة وأن الاثر الإسلامي واليهودي في ثقافتها أضفى عليها طابع الحصوبة المعقدة والرائعة ، هذا الطابع الذي لا يبدو لنا سلبيا بالمرّة . وقد أصبح من المتأكد

(41) Inquisición española, ed. Grijalbo, S.A., Barcelona — México, 1972.

(42) حول الاستشراق الإسباني أنظر :

- James T. Monroe, Islam and the Arabs in Spanish scholarstrip, Brill, Leiden, 1970
- Manuela Manzanares de Cirre, Arabistas españoles del siglo XIX, IHAC, Madrid, 1972.
- Juan Goytisolo, Grónicas sarracinas, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1982.

يستحق Juan Goytisolo دراسة على حدة بصفته مستشرق إسباني (أو قل أوروبي) لانه تأثر كثيرا بدراسة (ORIENTALISM) Edward Said التي تعيد طرح قضية الاستشراق عند الغرب

أن نتناول التأثيرات السامية بالدرس بروح علمية متزنة طبقا لمناهج البحث الموضوعي الذى استلزمته منزلة العلماء النزهاء .

لنترك جانبا تاريخ هذه المجابهة الجدلية وكل المحاولات التفسيرية المعقدة والتجريدية لمفهوم اسبانيا ولنتوقف عند الامتزاج التفاعلي بين النصارى واليهود والمسلمين على أرض الاندلس منذ فجر تكوين الشخصية الاسبانية : إن أول نظرة نلقيها على العصر الوسيط تكشف لنا عن عالم عمه التسامح المدهش بين الفئات الثلاث (رغم حروب الاسترداد وما صاحبها من توتر واضطهاد متفاوت التأثير) واستمرت فيه حركية المد والجزر الثقافي والبشري بصفة طبيعية من ذلك أن (Rodrigo Diaz de Vivar) بطل حروب الاسترداد ظهر من خلال « قصيد السيد » (Poema del Mio Cid) وهو يحارب ضد أبناء دينه لفائدة ملك عربي على رأس جيش ائتلافي يضم جنودا نصارى ومسلمين وقد كان (El Cid) (وهو اسم عربي : السيد) يعيش فى بلنسية على النمط العربي . وكان معجبا بمآثر الادب العربى .

أما الملك الحكيم (Alfonso X) فقد كان يعتبر نفسه ملك الديانات الثلاثة وهو الذى أسس مدرسة الترجمة الشهيرة بطليطلة حيث كان يعمل جنبا الى جنب اليهودى والمسيحى والمسلم ، كما أسس (Alfonso X) الجامعة العربية باشبيلية وهى ظاهرة لم تأخذ حظها من الدرس .

ويرى المؤرخ (Henry Kamen) أن فترة التعايش الحيوي والثقافي بين الفئات الثلاث التى امتدت طيلة العصر الوسيط كانت نتيجة لوجود توازن اقتصادى بينها . وقد بدأ هذا التوازن يتقلص إثر انتصار المسيحيين فى معركة العقاب (Navas de Tolosa) سنة 1212 وهى احدى المعارك المصيرية التى عرفتها حرب الاسترداد . هذه الحرب التى انتهت كما هو معروف بسقوط غرناطة وبسيطرة المسيحيين المطلقة على شبه الجزيرة اليبيرية . ومن هنا بدأ النفوذ السياسى والاقتصادى للنصارى يوجه قمعه العنصري ضد اليهود والمسلمين . وقد استفحل الامر نظرا الى نفوذ اليهود المنصرين وخطورته اذ ورثوا عن أجدادهم الامتيازات الطبقيّة واندمجوا فى الطبقة البورجوازية الناشئة وتسلسلوا الى طبقة النبلاء معتمدين فى ذلك على سلطتهم الاقتصادية ومستغلين مناخ التسامح والتعددية الذى ساد فى اسبانيا القروسطية ونجد هذه الظاهرة فى العناوين التالية : (Tizon de la nobleza) (وصمة عار فى جبين النبلاء) وفى (Libro verde de Aragon) (كتاب الأرجون الأخضر) .

لم يكن إذن القضاء على المسيحيين الجدد بالامر الهين في اسبانيا . وفي حين بدأت الطبقة البورجوازية تفتح طريقها في أوروبا وتجدد أفكارها وثقافتها ، كانت الاندلس تزح تحت وطأة الصراعات العرقية مما أضعف من ذروة طبقتها البورجوازية الطلائعية . وقد حاولت السلطات المسيحية في عصر النهضة أن تخلق الثقافة العربية واليهودية وأن تدمجها في مسارها التاريخي الجديد ، وكانت دواوين التفتيش إحدى أسلحتها السياسية والاقتصادية والدينية التي استعملتها لاضطهاد ومطاردة النصارى الجدد الذي كان يشك في عقيدتهم .

وقد عثر المؤرخ ستيفان جيلمان (Stephen Gilman) من خلال دراساته لأرشيف دواوين التفتيش على فترات درامية عاشها العرب واليهود طيلة عصر النهضة في اسبانيا وهو عصر عرف بالاضطرابات والتشنج وحلول الاضطهاد الوحشي مكان التسامح الذي كان سائدا في العصور الوسطى . ومن هذه الحالات مثلا مأساة خوان لويس فيفاس (Juan Luis Vives) الذي اضطر الى الفرار الى هولندا (ليعمل الى جانب إيراسمو (Erasmus)) بعد أن أحرقوا أباه حيا لاكتشافه على دين اليهود واستخرجوا رفات أمه من قبرها وأحرقوها بعد أن وجهت اليها نفس التهمة .

أما الفيلسوف لويس بونثي دي ليون (Luis Ponce de León) = المذى سيعرف فيما بعد باسم القس لويس دي ليون (Fray Luis de León) فقد غادر مسقط رأسه (Cuenca) بعد أن دأبت اشاعة انتماؤه الى دين اليهود ، دين أجداده .

وقد قام (Gilman) بتحليل نفسية هؤلاء المضطهدين الذين كتب عليهم التستر ومراقبة حركاتهم وأقوالهم اذ كانوا في العديد من الاحيان يقعون في زلة لسان (Lapsus Linguae) الشيء الذي يضعف منزلتهم ويعرضهم الى التهم الخطرة . ولنا في قضية ألفارو دي منتلبن (Alvaro de Montelban) (والد زوجة الروائي الشهير (Fernando de Rojas)) درس معبر ، حيث نسي ذات يوم تقمص الشخصية المسيحية ليرد على جملة شائعة ومتداولة بين الناس : « كل شيء تافه ما عدى السعي الى الآخرة » بمقولة جاء فيها : « قد اكتسبت شيئا في حياة الدنيا ولكنني لا أدري ما عساني أكسبه في الآخرة » . وعند محاكمته طلب (Montalban) من المحقق أن يقوم زوج ابنته (Fernando de Rojas) - وكان قاضيا - بالدفاع عنه . فرد عليه المحقق : « بأن يبحث عن شخص آخر لا تحوم حوله الشبهات » . ومن جهة أخرى كانت حالات السكر أو التحمس في النقاش خطرة اذ تفضي أحيانا الى تهم يسلطها بعضهم على نفسه بصفة تلقائية . ففي سنة 1538 وقع (Gonzalo de Torrijos) في زلة لسان بعد أن شرب الخمر حتى الثمالة وصاح باحدى الكنائس : « صدق العرب حين قالوا أنهم سيلقوا النجاة في دينهم كما وجد المسيحيون الخلاص في عقيدتهم » .

أما المثقف (Sanabria) فقد صاح ذات يوم إثر نقاش جدلي : « أقسم بالله أنني يهودي ، أقسم بالله . . . » وتغاديا لمثل هذه التجاوزات اللفظية كانت محاكم التفتيش تضع على أفواه المحكوم عليهم بالاعدام حرقا كامات حديدية حتى تكبت آخر صيحاتهم ، وأقوالهم وحتى لا يضرمو نار الفتنة في نفوس المتحاشدين أمام المحرقة .

إن دراسة « زلات اللسان » التي وقع فيها النصارى الجدد جديدة بالتحليل إذ تترجم عن مدى ذبذبة العقيدة لدى هذه الفئة التي لم تعد تعرف إلى أي دين تنتمي . ومن أشهرها تلك التي ساقها لنا (Gilman) والتي مفادها أن الله غير موجود في حين توجد ساحة (Zocodover) (*) .

ولم تكن زلات اللسان وحدها دافعا للاتهام بالهرطقة فحتى الحركات الجسدية كانت تقشي أسرارهم الدينية . ونسرد على سبيل الذكر لا الحصر مثل (Fray Luis de Nogales) الذي اتهم بالقيام بحركات تتصل بالشعائر اليهودية في الكنيسة ومثل (Martin Fernandez) الذي حوكم أبواه وزوجته من قبل محاكم دواوين التفتيش وأصبح محل شكوك هو الآخر حتى عثر عليه ذات يوم في الكنيسة وقد ضم يديه متظاهرا بالخشوع أمام المثلث المقدس ، ولكنه أخرج ابهامه بين سبابتيه ، وهي حركة قبيحة دفع حياته ثمنا لها .

ويرى (Gilman) أن مثل هؤلاء الضحايا ومثل هذه المشاهد المأسوية تركت حتما الاثر العميق في تاريخ الفكر الاسباني .

وأصبح السلوك الشخصي مدعاة للشك : من ذلك عدم أكل لحم الخنزير وليس ثياب نظيفة يوم السبت ، وتوجيه الوجه صوب الحائط إثر الوفاة . وقد قام (Albert A. Sicroff) (43) بدراسة كشف فيها عن أحد المعازل السرية للدين اليهودي وهو دير خيرونيمو دي فوادلوبي (Jeronimo de Guadalupe) حيث كان النساك - وهم في أغلب الحالات من النصارى الجدد الذين وقع بعد ختانهم - يشعلون الشموع ليلة الجمعة ويتحاشون أكل الخنزير . ولكن الامر المدهش حقا هو تلك التصريحات التي كان يقوم بها بعضهم بكل نزاهة والتي تتعلق بذبذبتهم العقائدية .

وقد استهدف الموريسكيون المنصرون إلى نفس هذا الاضطهاد والاستلاب الثقافي والديني . فكان العديد منهم يحاكم من أجل استحمامه وذلك لعلاقة الاستحمام بالوضوء في الاسلام . وحدث أن

(*) ساحة كان يحرق فيها المسلم واليهودي إثر صدور الحكم عن محاكم دواوين التفتيش .

(43) « Clandestine Judaism in the Heironymite Monastery of Nuestra Señora de Guadalupe », Studies in Honor of M. J. Bernadette, Las Américas Publishing Co., New York 1955, pp. 89-115.

استحم بستانى من أصل موريسكى فى البئر لتخفيف قيظ الصيف عليه وكان هذا مدعاة لمحاكمته من قبل ديوان التفتيش . وقد أبرز (Louis Cardillac) فى كتابه « الموريسكيون والمسيحيون : المجابهة الجدلية » (1640 - 1492) (Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique) الذى صدر فى باريس عن (Klincksieck) سنة 1977(*) حالات عديدة لموريسكيين مضطهدين تشابه تلك التى تناولها (Gilman) بالدرس . ويكفى أن نشير الى هذه النادرة حتى نعلل ما ذهبنا اليه : دعا مسيحي المسماة إيسابال «البدينة» (Isabel la Gorda) الموريسكية الاصل لتناول العشاء فى بيته وبعد الانتهاء من الطعام أخبرها أن ما أكلته بنهم كان لحم خنزير ، « فوضعت (Isabel La Gorda) أصابعها فى فمها مما أجبرها على التقيؤ » وقد كلفها هذا السلوك كثيرا . ولم تكن هذه الامثلة بالنادرة فى تلك الفترة اذ كان من عادة المسيحيين أن يستندعوا لبيوتهم جيرانهم ويقدموا لهم أطعمة محرمة مثل لحم الخنزير والسلور (Anguille) ليدركوا مدى حقيقة انتمائهم الارثوذكسي من خلال ردود فعلهم (44) .

ولكن ما هى الانعكاسات الادبية لهذا الوضع التاريخى الذى حاولنا أن نتفحصه ؟ مما لا ريب فيه أن هذه الانعكاسات هامة جدا ذلك أن الادب الاسباني (45) تمخض عن تلك الاحداث التاريخية والاجتماعية منذ فجر العصور الوسطى أما فى عصر النهضة ، فقد كان الادب الى حد بعيد بين أيدي أولئك النصارى الجدد المضطهدين الذين لم يرتدوا أبدا عن دينهم (46) . لذلك فان الادب الاسباني يعد من الآداب الاوروبية الأكثر غموضا . لنحلل - ولو بصفة مقتضبة - المظاهر الاساسية لهذا اللغز الادبى الذى يستحق دراسة خاصة . إن الشعور بالقلق والاضطراب جعل المنصرين ينتجون أدبا ملؤه القدح الحفي والكآبة اللامتناهية فى « العصر الذهبى الذى استنفحت فيه رقابة دواوين التفتيش والرقابة الذاتية (لم يقع الحديث بما فيه الكفاية عن

(*) راجع الترجمة العربية التى قام بها الاستاذ عبد الجليل التميمي ، الموريسكيون المسيحيون والانديلسيون : المجابهة الجدلية 1942 - 1640 ، الطبعة الثانية ، 196 ص ، الطبعة الثانية ، زغوان ، 1989 . (مركز الدراسات) .

(44) كانت هذه القضايا وافرة فى العصر الذهبى الاسباني ونجدها فى أرشيف محاكم دواوين التفتيش التى اعتمدها العديد من الباحثين نذكر من بينهم Angela Selke et J. Caro Paroja et Mercedes García Arendal حول هذا الموضوع راجع مجلة SEFARAD ومجموع المقالات التى كتبها A. Redondo تحت عنوان

Les problèmes de l'expulsion en Espagne — XVI-XVII^e S. Publications de la Sorbonne Paris, 1983.

(45) ليست هذه الظاهرة اسبانية فحسب بل تخص كامل شبه جزيرة الاندلس . أنظر دراسة Helder Macedo, Do significado Oculito da Menina e moça (Moraes Editores, Lisboa, 1977) حيث يلتجئ الكاتب الى الرموز اليهودية لحل لغز النص .

(46) لقد حاولنا التركيز على الحالات الدرامية للموريسكيين المنشقين . ولكن لا ريب أن هناك منصرين مندمجون ونزهاء - ربما تكون SANTA TERESA خير مثل لهم .

الرقابة التي كانت مسلطة على الانتاج الادبي الاسباني في عصره الذهبي (46 مكرر) .

لقد أفرزت عملية التنصير الاجبارى مناخا فكريا هجيناً وضبابياً . ويرى (Stephen Gilman) أن الروائي (Fernando de Rojas) يمثل فى حيرته الوجودية جيله خير تمثيل : فشخصية (Pleberio) التى أنكرت العقل وقيمته وقدرته على المعرفة وراحت تبتهل الى الله مستعملة فى ذلك شتى أنواع التورية لا يمكن فهمها الا من خلال شعور الكاتب بالارهاق والاحتضار وتعبيره عن يأسه أمام هذا العالم . ورغم أن الناقد والمؤرخ (Marcel Bataillon) يشك فى بعد هذه الاطروحة فان (Maria Rosa Lida) على اختلافها أحيانا مع (Gilman) ترى أن حل معضلة (La Celestina) (وسيطة البغاء) للروائي (Fernando de Rojas) تعكس فى غموضها وشدوذا عقلية صاحبها المتمركة .

ويبدو أن نتاج النصارى الجدد فى الميدان الادبى قد أفرز نصوصا معقدة لا يمكن قراءتها الا بين السطور لحل لغزها ، وكتاب (Guzman de Alfarache) للروائي المنصر (Mateo Aleman) خير دليل على ذلك . ولكن من الطبيعى أيضا أن نجد نصوصا أكثر شفافية كمسرحيات ما قبل (Lope de Vega) والملحقات الشعرية السائدة فى القرن الخامس عشر التى عبر فيها النصارى الجدد عن غضبهم وسخطهم بصفة مباشرة وأحيانا بشئ من التطرف . ولنذكر هنا بنتاج (Anton de Montoro) الذى كان يدافع عن منزلته كيهودى ويفصح عن كرهه للحم الحنزير . (وقد كان نتاجه موضوع دراسة قام بها مؤرخا المؤرخ ف . ماركيث فييانوفاه (F. Marquez Villanueva) (47) . وعموما فان هذا النتاج الادبى غامض فى معانيه مليء بالقلق والشك والارتباك ، وليس من السهل التعرف عن مدى انتماء مؤلفيه الى فئة اليهود أو المسلمين .

ومما يزيد فى تشعب المسألة هو أن الكثير من المؤلفين النصارى منهم وغير النصارى قد أشاروا بكل وضوح الى الصراعات التاريخية والعرقية التى عاشوها خلال « العصر الذهبى » . . . فان غفل الناقد عن هذه الاشارات فقد جانبها هاما من ادراكه لمعانيها . ونجد (Cervantes) من بين هؤلاء المؤلفين الذين حاولوا أن يكون أدبهم مرآة لعصرهم . فقد استهل روايته الذائعة فى ربوع الارض - أعني (El Quijote) - بتقديم جرد للاطعمة التى كان يتناولها بطله الحرافي (Don Quijote) وهذه ظاهرة أدبية غريبة فى حد ذاتها ولا يمكن

(46) مكرر - أنظر Antonio Márquez, *Literatura e Inquisición en España. 1478-1834.* (Taurus, Madrid, 1980).

(47) « Jewish Fools of the Spanish Fifteenth Century » HRL (1982), pp. 385-409.

تفسيرها الا من خلال عقلية سائدة فى تلك الفترة تسلط عليها شبح الاغذية المحرمة لدى الفئة السامية .

كان (Don Quijote) يتناول « الاحزان والحسرة » ! ويمكن للقارىء المطلع أن يفهم من هذه العبارة مسحة من السخرية تجاه العرب واليهود . « فالاحزان والحسرة » هى فى حقيقة الامر طعام يتركب من لحم الخنزير المملح ومن بيض مقلي وهو طعام صعب الابتلاع بالنسبة للنصارى الجدد . أما (Sancho Panza) (وهو فلاح ترك أرضه طمعا فى الارتقاء فى سلم المجتمع ورافق (Don Quijote) فى مغامراته) فقد كان يتباهى بسلالته المسيحية العريقة ويتهمك عن المنصرين الذين حرموا من أكل الخنزير .

ولا يسعنا هنا الا أن نذكر بتلك الاشارات الضمنية التى كان يتلاعب بها (Cervantes) ويحبكها حبكا حتى يعطي للقارىء صورة وفية خالصة عن عصره . فكان يجسم فى (Don Quijote) الثورة والفطنة وسعة الخيال والتطلع وهى صفات كثيرا ما تقتنر باليهود المنصرين أما (Sancho) فقد كان فى جهالته يمثل لسان المسيحيين الساخر الذين لم يمتزج دمهم بدماء البورجوازية اليهودية . أما شخصية (Aldonza Lorenzo) فمن الطريف أن نحل لغزها : يقول (Cide Hamete Benengeli) :

لما أدرك المترجم الموريسكى لمخطوط (Cide Hamete Benengeli) - أعني رواية (El Quijote) - أن (Dulcinea Del Toboso) فى تمليح لحم الخنزير فى مقاطعة La mancha أخذ يضحك حتى القهقهة . من أبرع النساء وأصهرهو ولكن لا يمكن استتظاف هذه النادرة الا بعد تحليلها ، ذلك أن اسم (Dulcinea) رنان جدا ولا يتماشى مع واقع قرية نائية مثل (Toboso) ، كانت وكرا للموريسكيين . فكان من الاجدر أن تسمى على الاقل Dulcinea de la moreria (حي المسلمين) ومن ناحية أخرى فان Dulcinea وهو اسم مشتق من الحلاوة والعدوبة) تملح لحام الخنزير : فهى اذن تتظاهر بصناعة كانت حكرا على المسيحيين حتى تخفى أصول سلالتها المسلمة . لهذه الاسباب أخذ المترجم الموريسكى يقهقه وربما رأى مأساته فى الضمير العربى المتستر لـ Dulcinea ومأساة أمته فى مجتمع اتسم بالتقية والنفاق . . .

وكان Cervantes شجاعا ومتبصرا تجاه الصراعات الاجتماعية والتاريخية التى كان وطنه مسرحا لها وكانت نفسه تضيق بها . لكن انتقاداته لم تكن دائما لطيفة . ففى مهزلة (*) Los Alcaldes de Daganzo كانت انتقاداته

(*) مهزلة ذات فصل واحد كانت تمثل فى العصر الذهبى الاسبانى بين فصلى الرواية الرئيسية .

تتمحور حول أمية القضاة وجهلهم والشيوخ ورؤساء البلديات الذين كانوا يعتقدون أن العلم طريق الى جهنم . . . الشيء الذى جعله يتهم من عقلية سادت فى عصره وحطت من منزلة الفكر والكتابة لانها كانت تقتصر بفئة اليهود والعرب . وهنا يندد Cervantes صراحة بالموقف الرسمي الهمجي والمتوحش الذى كانت اسبانيا تزرع تحت وطأته (48) .

لقد كانت الاشارات الى الفئة المضطهدة من المواضيع المتداولة فى الادب الاسباني طيلة العصر الذهبي . ففي كتاب Quevedo « النصاب » (El Buscon) يقول (Pablos) - بطل الرواية - « أن أمه تنحدر من الترتيل » وهو بذلك يشير سلالتها التى ضاعت ثقتها واندثر صيتها . لان المنصرين كثيرا ما كانوا يأخذون لانفسهم أسماء مسيحية خالصة نذكر من بينها على سبيل التجسيم : Santa María, San Pablo de San Roman, de Jesús, San Juan de la Cruz ...

أما كتاب (La Lozana Andaluza), Fransisco Delicado (الاندلسية الشامخة) فيعكس هو الآخر انشغال مؤلفه المنصر بأصوله العرقية ذلك أن اليهود الاسبان بروما كانوا يسعون الى معرفة مدى تمسك Lozana بالديانة اليهودية وأيقنوا ذلك من خلال كيفية طبخها للحلويات واستعمال زيت الزيتون على الطريقة اليهودية لا المسيحية . وتكشف لنا هذه الرواية مدى اندماج اليهود الاسبان فى روما زمن عصر النهضة ، فى تسترهم ، وطنونهم واحترازهم وقل حتى فى مناهضتهم للعنصر السامي . . .

ومن الطريف أن نجد الروائي Delicado فى روما أى بعيدا عن ضغط رقابة دواوين التفتيش يلتزم برقابة ذاتية تتجلى لنا من خلال تلك المغازي الملتبسة التى ختم بها مؤلفه . (ولقد ترك لنا Delicado أول مقطع فى الادب الاسباني يصف تهيج المرأة الجنسي وانتعاضها . وربما كانت المسافة التى تفصله عن ديار الاندلس وأهوالها حافزا له على ذلك) . لكل هذه الاسباب ، بات من الواجب أن نقرأ نصوص العصر الذهبي الاسباني بكل يقظة وانتباه أو قل بشئ من الحُب والتبصر ذلك أن المقاطع الهزلية المريرة التى تضمنتها تحمل أكثر من لغز . . .

وفى الختام لنتوقف عند التأثيرات السامية المباشرة فى الادب الاسباني المتأتية عن العصر الوسيط وعصر النهضة : لم تكن هذه التأثيرات حkra على المنصرين بل نجدها أيضا عند المسيحيين الاصليين :

(48) ان عبارتي «ليمت الذكاء» و «ليخترعوا مكاننا» لهما علاقة بالاحتقار المتواصل للحركة الفكرية طيلة عصر النهضة الاسباني

لقد عبر الادب الاسباني من خلال جذوره الرائعة والمعقدة عن طابعه الهجين هذا الطابع المميز الذي نجده في « الخرجة » (JARCHA) في آخر الموشحات والذي اكتشفه كما هو معلوم المستهود الاسرائيلي S. M. Stern وأعاناه على بلورته وتحليله خبراء من أمثال A. R. Nykl و Emilio Garcia Gomez و R. Menéndez Pidal و Damaso Alonso ، واحقاقا للحق فان الناقد والمؤرخ الاسباني الفذ Menéndez Pelayo لم يستطع فهم « الخرجات » المستعربة لانها تستوجب من الدارس أن يكون مزدوج اللغة والتكوين (في الاسبانية والعربية) . وقد توفرت هذه الحصال في كل من Richard Hitchcock و Margit Frenk فغاصا في لجة هذا الادب وكشفا عن أسرار الدفينة .

إن بؤادر الادب الاسباني جاءت مدونة في اللغتين (الاسبانية والعربية أو الاسبانية والعبرية) وتجسمت في قصائد غنائية لم تكتب في القشتالية (Castellano) بل في لهجة مستعربة (Mozarabe) وهي لهجة لاتينية تتخللها ألفاظ أو عبارات عربية كتبت بالحرف العربي أو العبري دون التجاء الى الشكل . ومن هنا تأتي صعوبة هذا الصنف من الادب الاسباني وتشعبه وكما لاحظ Richard Hichcoçk ، فان الدارس للادب والحضارة الاسبانية مهما كان تضلعه لا يمكنه فهم « الخرجات » في مصدرها الاصلى الا اذا كان في الوقت نفسه مستشرقاً (49) .

ونسوق مثالا . رجة قمنا بنقرحتها Transcriptions : (50)

كي فرى أو كي شرد دميـب

Qué faré yo que serad de mibi habibi non te tolgas de mibi حبيب

ننر تطلغش د ميب

إن الطابع الهجين لهذه « الخرجات » التي أدغمت في الموشحات العربية أو العبرية كان مصدر شغف السامعين الاوائل بها لان مبتكريها - وهم حسب الناقد الاسباني Damaso Alono (51) من رواد الادب الشعبي - كانوا يقفون قصائدهم بأغنية شعبية متداولة لدى الجمهور فينتشي اليها ويردها . ويرجع أصل « الخرجات » الى التراث الشعبي الاسباني الروماني (52) وهي أبيات شعرية على غاية من الرقة كتبت في الحب والغزل وتميزت بمسحة

« Some Doubts About the Reconstruction of the Kharjas », BHSL (1973) pp. 109-119. (49)

Quixotic Scriptures. Essays on the Textuality of Hispanic Literature, Indiana University Press, 1983, p. 12. (50)

« Cancioncillas de amigo mozárabes », Revista de Filología Española, XXXIII (1949), pp. 297-349. (51)

(52) ان المراجع حول «الخرجات» عديدة ومتنوعة منذ أن ظهرت الى الوجود دراسة S.M. STERN « Les vers finaux en espagnol dans les Muwaššahs hispano-hébraïques. Une contribution à l'histoire de la Muwaššaha et à l'étude du vieux dialecte espagnol (mozarabe) », Al Andalus XIII (1948), p. 291-346.

شرقية ، وهي تعتبر نقطة البداية وانطلاقة الادب الاسباني الذي لم يفتح كما هو معهود بين الدارسين الاسبان وغيرهم - « بقصيد السيد » « Poema del Mio Cid » ولنا في هذه «الخرجة» وصف الحبيبة لمنزلتها الجنسية

من خلال اشاراتها الى الحلي : No t'amarey illa kon aš Šarti

An taymā jaljāli ma a qurti (53)

(لا أحبك الا بشرط أن تجمع قرطي بخلخالي)

وهناك حالات أخرى تشبه هذا الصنف من الادب الهجين وجدناها لدى الكاتب الميروقي Raimundo Lulio الذي لم يكن يعرف اللاتينية بل كان يتقن لهجة جزيرته الى جانب العربية التي كتب فيها جانباً من نتاجه الشعري والفلسفي . كما اوجدنا هذا الصنف الادبي لدى الكاتب Dom Sem de Sarrion (القرن الخامس عشر) الذي كتب في الاسبانية (Proverbios Morales)

(أمثال في الاخلاق) وفي العبرية Widduy (اعتراف) و Ma'ase

(العمل) (54) .

ومن جهة أخرى فقد أعاد البحاثة (Alvaro Galmés de Fuentes) الاعتبار الى أطروحة المستعرب الاسباني Julian Ribera المتعلقة بالاصول العربية للشعر الملحمي الاسباني وذلك من خلال (El Libro de la Batallas) (كتاب المارك البطولية) الذي صدر في مدريد سنة 1973 ضمن مجموعة الادب الاسباني الاحميادو الموريسكي (CLEAM) ومن خلال دراسته حول الملحمة في الادب العربي والفاشلي (Epica Arabe y Epica Castellana) (صدرت عن ARIEL) برشلونة سنة 1978) وتجدر الاشارة هنا الى دراسة (Francisco Marcos Maria) في الشعر الروائي العربي والملحمة الاسبانية (صدرت عن Gredos) بمadrid سنة 1971) . . . ومهما كانت الشكوك حول مدى تجذر الشعر الملحمي الاسباني في القصائد الحماسية العربية فان أطروحات من هذا المستوى تجعلنا نسلم بالطابع الاسلامي الذي ميز الادب الاسباني في مستهل عهده .

أما « كتاب الحب الصافي » (Libro de Buen Amor) للشاعر الاسباني Juan Ruiz فالتأثير العربي فيه أمر لا غبار عليه من ذلك دراسات (Américo Castro) و (Damaso Alonso) الذي بين في مقاله « حسناء (Juan Ruiz) : مسألة متشعبة (55) أن مثال الجمال بالنسبة الى (Arcipreste) يخضع الى

(53) راجع أيضا Las jarchas romances de la serie árabe en su marco, Seix Barrol, Barcelona, 1975, p. 141.

(54) راجع الطبعة الجديدة Agustín García Calvo

«Glosas de Sabiduría» «Proverbios Morales» y otras rimas de Don SEM TOB, Alianza Editorial, Madrid, 1971.

(55) مذكور في : Delos siglos oscuros al siglo de oro, Gredos, Madrid, 1964, pp. 86-99.

مواصفات عربية (فالمرأة الحسنة هي التي تكون عريضة الورك مرصعة
 (الإنسان) . أما الناقد (Richard Kinkade) فقد وجد في لغة El Arcipreste
 عناصر تشبه اللغة المتصوفين المسلمين (56) . لذلك يبقى (Juan Ruiz)
 منجما هاما لدارسيه لان نتاجه ما زال يخبى لنا بعض الاسرار .

وفي دراسته المقارنة للادب الاسباني والعربي وجد الباحثة (Asin Palacios)
 أوجه تشابه بين أدب التصوف الاسباني والاسلامي مثل « صورة النفس في
 دجنة الليل » التي وردت في نصوص (San Juan de la Cruz) والتي نجدها
 عند ابن عباد الروندي (57) و « صورة القصور » التي وردت في نصوص
 (Santa Teresa) والتي نجدها في النص المجهول المؤلف « النوادر »
 وتطابق حركة الملهمين - الاسبان في القرن السادس عشر مع
 فئة الشاذليين الصوفية الاسبانية والافريقية وهناك العديد
 من الامثلة التي لا يمكننا التعرض اليها في هذا المقال - إذ أردناه مدخلا -
 ولكن لا بأس لو ذكرنا ببعض الخرافات والاغراض الادبية العربية التي عالجها
 كل من (Juan Manuel) و (Baltasar Gracian) وحتى
 (CALDERON DE LA BARCA) اما الآثار العبرية في الادب الاسباني فهي
 ما زالت في حاجة الى الدرس . ولكن لنذكر بالاعمال الطلائعية لكل من
 (Alexander Habib Arkin) (وتأثير الشروح العبرية في Fray Luis de León)
 و (Millas Vallicrosa) التي تمحورت حول تأثير الشعر القدسي العبري
 الاسباني في (Fray Luis de León) . (وهنا يجب التذكير بأن
 (Fray Luis) كان يتقن العبرية الى حد أن زملاءه بجامعة
 (Salamanca) نفروه ووضعوه موضع الشكوك والظنون .

وربما نلمس هذا التأثير العربي في الادب الاسباني - ولو بصفة متداعية
 ومتلاشية - من خلال المخطوطات الاحميادية الموريسكية التي كتبت بالاسبانية
 ولكن بالحروف العربية ولم ينشر الا القليل منها الى حد يوم الناس هذا
 (وسنخصص في هذا الكتاب دراستين لهذا الادب المحتضر . وقد نسبت
 هذه المخطوطات الى جماعة من المنشقين المسلمين عبرت في الحفاء عن تدرجها
 الى الانطفاء والنوبان في ربوع الاندلس) وذلك خلال القرنين السادس عشر
 والسابع عشر) وعن اختناق آخر معالم الاسلام التي لم نتذكر بعد لان
 « افريقيا » لم « تمت » تماما وراء جبال البيروني وصمدت أمام الاعلام

(56) « Arabic Mysticism and the (Libro de buen amor) » en Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su ochenta aniversario, Ed Hispam, Barcelona, 1974, pp. 51-70.

راجع أيضا ملحوظتنا رقم : 36 .

(57) أنظر الى كتابنا San Juan de la Cruz y el Islam. Estudio sobre la filiación semítica de su poesía mística (Colegio de México/Universidad de Puerto Rico, 1985).

الرسمى عن انقراضها بمقتضى مرسوم دواوين التفتيش والتهجير الجماعي
لفئات اليهود سنة 1492 ولفئات المسلمين سنة 1609 .

إن عملية القضاء على الثقافة الشرقية فى اسبانيا لم تكن بالامر الهين الى حد أنه قام فى مشارف القرن العشرين ، اسباني أحس بأنه لم يشف بعد من هذا التاريخ « العويس » فراح يراجع ويطالب بحقه الحضارى فى التشبث بأصوله الحقيقية : وهذا الرجل هو الروائى والمفكر (Juan Goytisolo) الذى خصصنا له الصفحات الاخيرة من هذا الكتاب (58) إذ أن الشعور بالتمزق الذى نلمسه من خلال رواياته [« La reivindicación del Conde Don Julián » (مطالب الكونت جوليان) و (Makbara) (خوان الرجل الغريب) و (Juan Sin Tierra) (مقبرة) (Las Crinicas Sarracinas) (اخبار المسلمين)] يضعنا أمام شحنة من الكبت تفجرت بعد مضي قرون ولا يمكننا فهمها الا انطلاقا من معطيات ثقافية وتاريخية تفر أن إسبانيا رغم انتمائها الى الغرب تبقى زاخرة بفوروق شرقية .

(58) لا أزمع الشمولية من خلال هذه الدراسة : فموضوع الادب الاسباني المناصر للعرب ما زال يستحق البحث والتعمق والمقارنة مع نظيره فى «الادب الاوروبى» أو الأمريكى . وشعراء أمثال Manuel Machada أو García Lorca لم يكن حنينهم للعرب من باب التورية التى نجدها فى العصر الذهبى .

ومن جهة أخرى تبقى قضية السفريدين مطروحة فى الادب الاسباني الحديث والمعاصر وان أشارت اليها أحد طلبتي Nellie Jorge de Bonilla من خلال أطروحتها Testimonios historico-literarios del éxodo hebreo : contribución a los estudios Sefarditas, Universidad de Puerto Rico, 1979.

ان دراسة الاغراض العربية واليهودية فى الادب الاسباني تشكل بحق موضوع كتاب بمفرده.

الباب الثانى

ملاح الشخصية العربية وأبعادها المتضاربة فى أدب عصر النهضة الاسبانى

إن وجود أدب مناصر للعرب (1) فى اسبانيا عصر محاكم التفتيش يعد من أهم الالغاز المطروحة فى الادب الاسبانى . إذ أنه من التناقض أن تمجد صورة العربى وتبرز فى أحسن مظهر وأفخر لباس وأجمل أسلحة فى الوقت الذى كان الموريسكي لحما ودما يمنع من هويته الثقافية .

وقد كتب الكثير حول هذا الموضوع ، وكانت الآراء متعارضة : فتأويل الناقد الاسبانى مارثالينو مناديت بيلايو (Marcelino M. Pelayo) لهذه الظاهرة الادبية يبدو اليوم بسيطا بعض الشيء لانه اقتصر على إبراز الصراع التاريخى الادبى . فهو يعتبر هذا الصنف من الادب « مجرد تمجيد سخى من قبل الشعب المنتصر لغزاته القدامى متزامن مع بداية اندثار مخلفاتهم وزوالها من الكيان الاسبانى » (2) . أما الناقد الفرنسى جورج سيرو (Georges Ciroi) فقد اكتفى بدوره بابداء دهشته تجاه الهوة التى تفصل بين الادب المناصر للعرب والتاريخ المعاصر له (3) فى حين كان موقف كلاوديو قبيان (Claudio Guillen) أكثر دقة وذلك من خلال مقاله الشهير : « الادب كتناقض

(1) نستعمل عبارة «مناصر للعرب» بين ظفرين لان هناك أطروحات متضاربة حول مدلولها الحقيقى نذكر من بينها مقالى :

— Claudio Guillén, Literature as Historical Contradiction. « El Abencerraje, the Moorish Novel and the Eclogue », apud Literature as System, Princeton Univ. Press, 1971.

— Francisco Márquez Villanueva, « La criptohistoria morisca (los otros conversos) », Cuadernos Hispano-americanos, CCCXC, 1982.

Orígenes de la novela, t. I, CSIC, Santander, 1943, p. CCCLXXXVI. (2)

« La Maurophilie littéraire en Espagne au XVI^e siècle ». Bull. Hisp., XL (1938), (3) pp. 50-157, 281-296, 433-447 ; XLI (1939), pp. 65-85, 345-351 ; XLII (1940), pp. 213-227 ; XLIII (1941), pp. 265-289 ; XLIV (1942), pp. 96-102. XLVI (1944), pp. 5-25.

Luis Morales Oliver, La novela morisca de tema granadino. Univ. Complutense, Madrid, 1972.

لا يعطى هو الآخر للادب الاسبانى «المناصر للعرب» دافعا تاريخيا جديا .

تاريخي - ابن سراج رواية موريسكية » . فقد اعتبر هذا الادب أقرب الى الواقعية منه الى الخيال » إذ هو وصف ضمنى للبؤس الذي كان منتشرًا في ذلك العصر ونداء الى السلم والتعايش والابتعاد عن الحروب الدينية والنزاعات العرقية » . أما رواية ابن السراج فهي نموذج من هذا الادب ومن هذه الصراعات . وهي ترجمة أراغونية مجهولة المؤلف لاقصوصة عنوانها « جزء من تاريخ ولي العهد الشهير دون فرناندو » 1550 - 1560 « (Don Fernando) ومهداة الى بارون بوروبولاس (Barboles) خيرونيمو خيمانيث أمبون (Jeronimo Jiménez Embún) ، وهو إقطاعي عرف بدفاعه المستمر على قضية الموريسكيين أمام سلط محاكم التفتيش . وقد ظهرت هذه الرواية قبيل انتفاضة البشرات (Alpujarras) أي قبل تلك الفترة القاسية التي عاشها العرب في الاندلس . وكانت رغم ذلك حسب قبيان (C. Guillen) « لوحة فنية رفضت الواقع وأعطت القارئ صورة مثالية للانسجام في عهد التطاحات » (ص 278) .

وقد تناول الروائي الاسباني خوان فيتيسولو (J. Goytisolo) صورة العربي في الادب الاسباني وحلها في مقال حاد وجريء واجه فيه وزن هذه الشخصية الباهرة في الادب المناصر للعرب بنقيضها الباعث عن الفرع الدفين في اللاشعور والموجود في تاريخ اسبانيا ونصوصها الادبية . وقد لاحظ فيتيسولو (Juan Goytisolo) بتبصر فائق أن تمجيد العدو المنهزم في الادب هي عملية تعويض درسها علم الاجتماع بتوسع . وهي قاسم مشترك بين كل الآداب في العالم (5) .

وقد جاءت دراسات حديثة تتعلق بالموضوع نفسه لتدعم الأطروحة التي تقر بأن الجانب الكبير من الادب المناصر للعرب في عصر النهضة هو أدب ثوري مقنع . وتعتبر الباحثة الشهيرة مرييا سوليدا كراسكو (Maria Soledad Carrasco) أن ظاهرة تمجيد العرب في الادب الاسباني - في رواية « ابن السراج » وفي « الحروب الاهلية بغرناطة » لحناس بيراث دي هيتيه (Ginés Pérez de Hita) كانت ترمي الى الرفع من شأن الفئة المسلمة المضطهدة بعث روح الوفاق والتصالح بين العرب والنصارى . وقد أهدى بيراث دي هيتا (Perez de Hita) الجزء الثاني من « الحروب الاهلية بغرناطة » الى أحد النبلاء الموريسكيين ودوق الانفتادو (Duque del Infantado)

(4) راجع : López Estrada, El Abencerraje y la hermoa Jarifa. Cuatro textos y su estudio. RABM, Madrid, 1957.

راجع ايضا ما كتبه حول :

« El Abencerraje de Toledo, 1561 », en Anales de la Univ. Hispalense, XX (1959), pp. 1-60.

(5) « Cara y Cruz del moro en nuestra literatura », apud Crónicas Sarracinas, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1982, pp. 7-25.

الذى ناضل من أجل حماية مصالح المدجنين فى مرسية (Murcia) (6) .
 أما الموريسكى ميثال دى لونه (Miguel (De Luna مترجم الملك فيايب الثانى -
 فقد انتقد بشدة ملك القوط واختاق ماض مجيد للعرب فى الاندلس وذلك
 من خلال مؤلفه « التاريخ الحقيقى للملك دون رودريكو » (Don Rodrigo)
 وقد تولى درييو كبنالس (Dario Cabanelas)
 فك بعض العقد والالغاز التى كانت تحوم حول شخصية ميثال دى لونه
 (Miguel de Luna) - رفيق ألونسو دي الكستيليو (Alonso del Castillo) - الذى
 كان مشتبته فيه بكونه كاتب « اللوحات الرصاصية » التى عثر عليها بالجبل
 المقدس (Sacromonte) والتى كلف بترجمتها الى السلط المسيحية (7) .
 وقد فسر جامس مونرو وJames T. Monroe رواية ميثال دى لونه Miguel de Luna
 بكونها مجادلة مقنعة يرمى مؤلفها من وراثتها الى التعايش فى ظل التسامح
 والاخلاق الفاضلة (8) .

وقد ساند جورج شيبلي (George A Shipley) الناقد مونرو (Monroe) فى مقال
 حاول أن يقرأ فيه الادب المناصر للعرب قراءة بين السطور ويبرز روح المقاومة
 التى تضمنها وذلك من خلال دراسة معمقة « لشكوى ابن الدراس »
 (Abiddarráez) استنتج إثرها أن كاتبها كان يتألم فى تستر أمام الانحطاط
 الخلقي الذى وقع فيه العرب واليهود فى اسبانيا القرن السادس عشر ،
 وتهميشهم للتيارات الفكرية السائدة وقتئذ .

وقد بلغت نزعة النقاد الى اعادة قراءة الفن الادبى المناصر للعرب ذروتها مع
 الدراسات الحديثة لماركات فييانوفا (Marquez Villanueva) : « إشكالية تدوين
 تاريخ الموريسكيين » - « تاريخ الموريسكيين الخفي » - « النزعة الاسطورية
 لدى ميثال دى لونه » (9) Miguel de Luna . لقد فقد هذا الادب براءته الى
 الادب : فقد تجاوز فييانوفا (Villanueva) قضية التناقض الظاهر بين
 زخرف الكلام والتصوير الواقع التاريخي الميرر ليقر بأن تصلب السلط

(6) حول خلفيات نشر جزأى الحروب الاهلية فى غرناطة راجع خاصة :

María Soledad Carrasco, *The Moorish Novel. « El Abencerraje »* and Pérez de Hita, Twayne Publishers, Boston, 1976.

(7) حول شخصية المترجمين الموريسكيين (Luna) (Castillo) راجع خاصة :
 D. Cabanelas, *El morisco granadino Alonso del Castillo, Patronato de la Alhambra*, Granada, 1965, p. 207.

(8) *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, Brill, Leiden, 1970, pp. 10-11.

يتفق Harvey مع الدوافع المناصرة للموريسكيين التى كان يحملها
 المترجم الموريسكى وذلك فى مقاله : « The Moriscos and Quijote », Nov. 1974

(9) أشكر الزميل F. M. Villanueva الذى تفضل بمدنا بمقالاته التى لم تنشر - راجع
 أيضا مقاله :

El moro Ricote o «la hispana razón de estado», apud *Personajes y temas del Quijote*
 Taurus, Madrid, 1925, pp. 229-335.

المسيحية هو الذى كان الدافع الرئيسى لهذا الاحتجاج الخفي فى الادب الاسباني المناصر للعرب هذا الادب الذى نشر تحت رقابة محاكم التفتيش فكان على غرار رواية « القوادة » (La Celestina) ورواية فوثمان دي الفراتشي (Guzman de Alfarache) متسترا فى تنديده بتحجر السلط وفساد الاوضاع . فلم يكن اذا ميغال دي لونه (Miguel de Luna) « معتوها لا دافع له » كما أراد أن يصوره ميناديث بيدال (Menéndez Pidal) بل كان ثائرا أخفى إسلامه وحاول أن يقاوم الاسطورة القوطية بأسطورة التدجين حتى يسود التسامح الدينى الاسلامى ويكون الحكم فى اسبانيا أكثر انسانية ، وبالتالي لم يكتب ميغال دي لونه (Miguel de Luna) « التاريخ الحقيقي » الخاص بالقرن السابع بل التاريخ المتعلق بعصره المتوتر وعلى غرار رواية ابن السراج « الممتعة » ، كان أدبه يرمي الى التسامح الدينى والتعايش الاجتماعى (IO) ولكن بصفة متسترة :

« ربما أراد مؤلفو الروايات الموريسكية التعبير علانية عن آرائهم لكن انشقاقهم وأفكارهم الثورية الدفينة حملتهم على الالتجاء الى التورية والقناع الروائي . فكان أدبهم بمثابة الارشيف الصامت أو التاريخ الخفي المليء جدلا ... » (التاريخ الخفي ص 17) .

إن هذا الصنف من الادب المنحاز الى العرب يترك حتما لدى القارئ المتعطش شيئا من الاضطراب والقلق . فهى نصوص مكبوتة وفى صراع دائم مع الرقابة ، تحاول أن تقول أكثر مما تقوله . وقد لاحظ ماركيث فييانوفا (Marquez Villanueva) أن ثيرفنتاس (Cervantes) قد اشترى حرية الخلق والتعبير بأعلى الاثمان لما جعل ريكوته (Ricote) الموريسكي مادحا للملك فيليب الثالث أو للكونت سلتار (Conde de Salazar) ، الشيء الذى دفع النقاد الى اعتباره عدوا لدودا للقضية الموريسكية ، ربما بالغوا فى ذلك . الا أن شخصية « الشريف » (Jarife) (فى روايته (Persiles) المسرحية) الذى لعن سلالته وأثنى على المحرضين على طرد الموريسكيين ، تجعل الموقف من (Cervantes) مخرجاً الى أبعد الحدود .

أما رواية أوثمين ودراخة (Ozmin y Daraja) فهى لا تؤازر المسلمين اذ أن العشيقين يجتهدان لاختفاء شعورهما وثقافتهما وسرعان ما يعتنقان الدين المسيحي دون أن يؤنبهما ضميرهما ولو لحظة واحدة شأنهما فى ذلك شأن العديد من الفرسان المسلمين الشجعان التى ظهرت فى الجزء الاول من

(IO) يرى F. Márquez Villanueva أن العديد من الكتاب المناصرين للعرب كانوا منحدرين من أصل عربى . ويبدو أنهم كانوا من المنشقين اجتماعيا وسياسيا .
على أن M. Soledad Carrasco لا توافق خاصة فى ما يتعلق بأصل Pérez de Hita وهو الذى شتم الموريسكيين ولقبهم بالكلاب المرتدين (II ، 98 . الباب IO)

« الحروب الأهلية بغرناطة » ومن بينهم « مالك » الذى كان يحب الارض على متن جواده ويفكر فى فضائل أعدائه المسيحيين « وفجأة تبادر لذهنه أن يصبح مسيحيا - لان دين المسيح أفضل وأنبل - حتى يحظى بصدقة هؤلاء الفرسان الذين ملأت شهرتهم العالم » (II) .

لم يكن لعملية الاستلاب الثقافى الواضحة أثرا عميقا في الادب المنحاز للعرب . فلم يستمع الى شكوى أو الى ملاحظة سلبية من لدن الموريسكيين المهزومين : إن الضريبة التى كان يدفعها المؤلفون للسلط حتى تسمح لهم بنشر رواياتهم جد باهظة، والا اذا كانت عشيرة المسلمين أنيقة اللباس فصيحة الكلام فلماذا تتخلى عن زيتها التقليدى ولسانها العربى البين لتتقمص شكلا مغائرا فى الادب المنحاز الى العرب ؟ (ولنتذكر أن الملكة ايسبال المسيحية (Isabel la Catolica) خلعت ثياب دراخة (Daraja) الموريسكية وألبستها الزي القشتالي) - وربما كان الاسكافي بيراث دي هيتا (Pérez de Hita) - الذى كان محل تقدير لنزاهته التاريخية تجاه المسلمين والنصارى - مرغما على نعت الموضوعية وعدم الانحياز فى تاريخ الاحداث والتعاقب عليها ، وربما اقتفى أثره فى ذلك الموريسكى ميثال دي لونه (Miguel de Luna) فحاول أن يكبح قلمه لما شعر أنه انساق الى تمجيد سلالة العرب فى روايته « التاريخ الحقيقى لملك دون رودريكو » (Don Rodrigo) . ولنا فى ذلك بعض الامثلة : عند وفاة الملك يعقوب المنصور - مثال الفضيلة ونقيض فيليب الثانى - كتب الموريسكى محمد الغزالي عبارات ترحم على قبره ولمح فيها الى معاناة المسلمين فى الاندلس :

« يسمو المذنب ويعلو شأنه عند صبره على الاضطهاد . مثله فى ذلك مثل الذهب يصفى ويخلص بين ألسنة النار » (I2) .

وقد سارع دي لونه (M. Deluna) بالتعليق على هامش هذه العبارات حتى يبعد الظنون حول موالاته المفرطة للعرب ويؤكد انتماءه الى « الارتو دكسيا » المسيحية . « لو اعتقد الموريسكيون أن ثمن صبرهم هو دم المسيح المكفر عن الذنوب ، لكانوا من السطدء ولكنهم لم يفعلوا ... » (ص 55 - 56) .

نحن اذن أمام أدب يائس يتكلم بصوتين ويتناقض المرة تلو الاخرى الشئ الذى يجعل فييانوفه (M. Villanueva) يؤكد « أن (Miguel de Luna) دي لونه لم يكن مسيحيا وأن انتماءه الى الاسلام كان محل جلد » (ص 309) .

Guerras civiles de Granada, Vol. I, Imprenta de E. Bailly Baillière, Madrid, 1913, (11 p. 123.

La verdadera historia del Rey don Rodrigo... Traducida de la lengua arábiga por (12) Miguel de Luna, vecino de Granada, Intérprete del Rey Don Felipe Nuestro Señor, Valencia, en Casa de Pedro Patricio Mey junto a S. Martín MSCVI, Vol. II, pp. 55-56.

إن ازدواجية شخصية دي لونه (M. de Luna) أمر ثابت وقد ظهر ذلك بصفة جلية أثناء وضعه الى اللوحات الرصاصية التي عثر عليها قرب مدينة الجبل المقدس (Sacromonte) ولم يكن اخفاؤه لهويته وعقيدته أمرا هيئا خاصة وأنه كان يخضع الى السلط المسيحية شأنه في ذلك شأن زميله ألونسو دي الكستيليو (Alonso del Castillo) الذي كان مترجم اللغة العربية لدى الملك فيليب الثاني إن مثل هذه الحالات الغامضة تجعلنا نتساءل عن مدى صدق ولائهما ، لان دي الكستيليو (Del Castillo) يكتب تحت أوامر ديشه (Deza) رسالة بالعربية (مستعملا حرفا مشوها وبدون إمضاء) الى موريسكيي انتفاضة البشرات (Alpujarras) ينصحهم فيها بالاستسلام وفي نفس الوقت يترجم مع دي لونه (De Luna) اللوحات الرصاصية ويشد فيها أزر المسلمين قبيل طردهم من شبه جزيرة الاندلس . إن مراوغات دي الكستيليو (Del Castillo) كانت تارة لصالح النصارى وتورا لصالح العرب . لذلك لقب بالمنافق طيلة حياته (I3) .

يشكل كل من دي لونه ودي الكستيليو الموريسكي في مكره وخداعه ، ولكن المتعاطفين من النصارى مع قضية الموريسكيين التجؤوا الى نفس الطرق حتى تقرأ مؤلفاتهم اذ كبخوا لسانهم وتكلموا بصوت محتشم ليبعثوا الى الوجود مدرسة أدبية مناصرة للعرب ومنشقة عن التيارات الادبية السائدة في عصر النهضة الاسباني . لقد انتقل هذا الصنف من الادب الى أوروبا وأمريكا حيث لقي نجاحا باهرا وأصبح موضوعة دامت على مر السنين (I4) . وقد كان له في اسبانيا وجه آخر : الادب الاحميادو الموريسكي الذي كتبه المسلمون في الحفاء طيلة القرن السادس عشر . ويشكل هذا الادب بعدا جديدا لظاهرة المنشقين في الادب الاسباني المناصر للعرب لان المؤلفين الاحمياديين يحاولون نشر الاسلام بين أفراد الجماعة ويعبرون عن مصابهم الجماعي وعن اضطهادهم بلغة قشتالية مكتوبة بالحرف العربي . وتعتبر نصوصهم صورة مضادة للعربي الممجد لانها لم تكتب تحت ضغط محاكم التفتيش وإنما كتبت بدافع تلقائي للحديث عن الاوضاع السائدة وقتئذ : لقد رجعت حرية الكلمة الى فئة الموريسكيين المضطهدة وإن كان ذلك في السرية فعبروا عن آرائهم حول اسبانيا العصر الذهبي .

إن ممارسة نصوص الموريسكيين الاحميادية تجعلنا نقف عند « أوثمين » (Ozmin) وابن الدراس (Abindarraez) وريكونه (Ricote) وقد فكوا

(I3) لقد حاول Alonso del Castillo أن يبدد الشكوك حول ولائه وتمسكه بدين النصارى (BN, ms. 7453, Folio 364) راجع أيضا : (Cabanelas, p. 13)

(I4) سنقتصر في دراستنا على النشر وسنعمد على الروايات المناصرة للعرب التي افتتحت هذا النوع الادبي وهي : El Abencerraje, Ozmin y Daraja. La guerras Civiles de Granada, la verdadera historia del Rey Don Rodrigo.

لجامهم ليتكلموا صراحة ونستمع الى دي لونه (De Luna) ودي هيته (de Hita) وقد تحررا من قيودهما والتزامهما لأول مرة . فغاية هذه الدراسة هي بالتحديد مقارنة كلتي المدرستين المناصرتين للموريسكيين : « النصف رسمية » و « المعارضة » لان نصوصهما تبدو وكأنها في حوار دائم وإثراء متبادل رغم تناقضها الصريح أحيانا ذلك أن الادب المناصر للعرب هو في جوهره أدب خيالي . أما الادب الالخيادي فهو شهادة بينة عن حياة الموريسكيين وصراهم ودعوة ملحة الى الدين الاسلامي والتمسك باركانه وشعائره (I5) . ومن جهة أخرى فان الادب الموريسكي « النصف رسمي » هو أدب فئة مثقفة وله أبعاد فنية ثابتة على عكس الادب الالخيادي الذي يتسم غالبا بالبساطة والحشونة الشيء الذي يجعلنا نستبعد أن يكون من بين رواد الادب المناصر للعرب من كتب نصوصا أليخيادية لان المعجم والخط العربي و « أسلوب » هذا النوع من الادب بعيدون عن آفاقه الثقافية والمعرفية . ومع ذلك فنحن نعتقد أن ميغال دي لونه (Miguel de Luna) مارس كلا النوعين نظرا لحذقه النسبي للعربية ولذبدبته الثقافية والعقائدية ، وان لم نعثر عن أى دليل عن ذلك ، فلأن الادب الالخيادي في مجمله مجهول المؤلف، ومن جهة أخرى فقد انتشر الادب المناصر للعرب تحت رقابة السلطات الرسمية الشيء الذي جعله يتبنى أسلوبا تلميحيا ويخضع الى رقابة ذاتية . أما الادب الالخيادي فهو أدب ثوري كتب في الخفاء من طرف متعصبين (I6) حاولوا أن يضفوا أدبا جماعيا يكشف عن الحقائق الراهنة في ذلك الوقت . ومن هذا المنطلق فان الادب الالخيادي بالمقارنة مع الادب « النصف رسمي » يعتبر متنفسا في القرن السادس عشر ، اذ ظهر الى الوجود دون أن يخضع الى أى قيد أو شرط . وهو من هذا الموقع من الآداب النزيهة القليلة في عصر النهضة الاسباني .

ومع ذلك فان كلا الادبيين يناهضان المقاومة الموريسكية ويدعمانها . وهما - من مواقع مختلفة - يعبران عن الصمود الجماعي البطولي للموريسكيين زمن المحنة . ولكن تجدر الإشارة هنا أن عدد الوثائق المتعلقة بالادب المناصر للعرب ضئيل بالمقارنة مع مئات المخطوطات الالخيادية التي ضاقت بها مكتبات الشرق والغرب .

ويبدو الادب الالخيادي لأول وهلة أدب جماعة من المتعصبين المتحمسين للقضية اذا ما قورن بالتورية المتوخاة من قبل الكتاب الاسبان المناصرين للعرب . الا أن هذه النصوص السرية ستنادي في أكثر من مرة بمبادئ

(I5) هناك تضارب بين نظرة الموريسكيين لواقعهم من خلال الادب الالخيادي الذي كتبوه في الخفاء ونظرة الكتاب الاسبان المناصرين لهم . لذلك لم نتمتع على النصوص الالخيادية من الخيال والطرفة ، وأشير هنا الى المخطوطات التي نشرها Galmés de Fantes Huegyi Robles (Boluquia) الرائع الذي أنا بصدد نشره .

التعايش السلمي والتصالح الاجتماعي التي جاءت في الادب المناصر للعرب ولو بصفة معتدلة .

لنرى الآن كيف تتداخل النصوص المناصرة للعرب والنصوص الحميادية في عصر النهضة الاسباني . إن أول ما يجلب الانتباه هو التباين بين المواضيع الرقيقة في الادب المناصر للعرب والمواضيع العادية والبعيدة عن الملحمات البطولية في الادب الحميادو ، هذا الادب الذي لا يروى لنا قصص أبطال وفرسان عرب بل يرسم خططا أكثر خطر المدبري عمليات التمرد .

وقد وصف لنا فتى أريفالو (El Mancebo de Arévalo) (I7) - أحد مشاهير الادب الحميادو - « لحظات » اجتماع سري متوتر بين مسلمي سرقسطة (Zaragoza) إثر صدور الامر الملكي القاضي بمنعهم من ممارسة شعائرهم الدينية .

إن مثل هذا التوتر واليأس لم يكن مألوفاً في الادب المناصر للعرب في حين كانت صيحة الفزع في الادب الحميادو (I8) صريحة الى أبعد حد .

ومن ناحية أخرى فإن هذا الادب السري يحتوى على بعض الملاحظات الهامشية والمعلومات ذات الطابع الشخصي كتلك التي ساقها أحدهم وهو يراقب حركات ابنه في بطن أمه « في الرابع عشر من شهر جانفي من سنة 1603 تحرك الجنين . وستلد إن شاء الله في الرابع عشر من شهر جوان » (I9) .

(I7) حول هذا الكاتب أنظر أيضا :

— L. P. Harvey, « Un manuscrito aljamiado de la Universidad de Cambridge » (Al-And XXIII, 1958, pp. 49-74).

وتقوم الآن M. Teresa Naézpaa بنقحرة النص الكامل « للتفسير » . ولها عدة دراسات حول هذا الكاتب نذكر من بينها :

— En defensa del Mancebo de Arévalo (Tesis para el grado de maestría en artes de la Univ. de Puerto Rico, abril, 1983.

-- « Mitificación de Andalucía como (nueva Israel)... » NRFH, XXX 1981, pp. 143-167.

— « Los Moriscos españoles a través de sus manuscritos aljamiados », Cuadernos de la Facultad de Humanidades, Río Piedras, Puerto Rico, I (1978), pp. 11-65.

— Preceptos para la vida cotidiana : ética moral y buenas costumbres en un capítulo de la Tafira del Mancebo de Arévalo », en Homenaje a A.G. de Fuentes, Gredos, Madrid, 1988.

أنظر أيضا :

— L. López Baralt, M. Teresa Narváez, « Estudio Sobre la religiosidad popular en la literatura aljamiado — morisca del S. XVI. La Mora de Ubeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz », (RDTP, XXXVI, 1981, pp. 17-51).

— Luce López Baralt, « Crónica de la destrucción de un mundo : la literatura aljamiado-morisca », Bull. Hisp., LXXXII, 1980, pp. 16-58).

وقد نشرته بعد مراجعته في هذا الجزء . (انظر الباب السادس من هذا الكتاب) .

(I8) « التفسير » ص I و ص 2

(I9) المخطوط 26 7 مكتبة أكاديمية التاريخ الملكية - ص 5

ومن المؤثر أن نعتبر أن هذا الطفل سيكون عند بلوغه سن السادسة أو السابعة من عمره عرضة اما للتهجيز والنفي واما للتصير الاجبارى .

ولم يكن رواد الادب الالحميادو من المولعين بالمفاخر والمآثر أو بالاسماء الرنانة التى كثيرا ما نجدها فى الرواية الموريسكية ،
(Celindaja — Gazul — Zaide (20)) — إذ كانت أعلامهم تقتصر على مجرد أسماء مستعارة (— فتى أريفالو (21) — عربية أبيدة — (UBEDA) — محمد الكاتب —) إخفاء لهويتهم المطاردة أو على تسميات هجينة (على سريمانتو (Sarmiento — نزيته Calderan — يوسف Banegas)) .

لقد اهتم الادب المناصر للعرب بوصف ازيائهم وتوابعها من خنجر وجواد أصيل وأقمشة رفيعة فكانت صورتهم مختلفة عن صورة الرعاة الاغلاظ بسترتهم الخشنة وعصاتهم المحترمة وأغنامهم الشاردة . وقد كانت هذه الالوان الزاخرة العنصر الاساسى فى روايات « ابن السراج » و « أثمين ودراخه » وخاصة فى الجزء الاول للحروب الاهلية بغرناطة لبيراث دي هيتيه (Pérez de Hita) .

لقد كان اللباس نقطة حساسة بالنسبة الى الموريسكيين ، اذ هو جزء لا يتجزأ من هويتهم . وقد احتجوا بشدة لما منعوا من زيههم التقليدى ومن حمل المصوغ والجواهر . ولندكر فى هذا الصدد ذلك الانتقاد الشديد للهجة الذى جاء على لسان الفارس الموريسكى نونيات مولاى الذى دافع على حمل الزي العربى باعتباره مجرد لباس محلي أو جهوي لا يمت الى الشائى الدينىة بأية صلة (22) . وقد حاول الموريسكيون الرجوع الى لباسهم إثر انتفاضة البشرات (Alpujarras) من ذلك « أن امتطى ابن أمية جوادا أبيض وعلى رأسه عمامة تركية وقد ارتدى جبة قرمزية اللون » (23) و « نزع ابن الفارس وأتباعه قبعاتهم وهظلاتهم » و « وضعوا قلمسوات حمراء وخمارا أبيض » حتى يظهروا وكأنهم أتراك .

وربما أسف خيناس بيرات دي هيتيه (Ginés Pérez de Hita) لصدور المرسوم الملكى القاضى بمنع حمل الزي العربى ، فانتشل هذا الزي من

(20) يمدنا الادب الالحميادو بالعديد من الاسماء العربية ، بعضها ورد فى القرآن والتورات وبعضها خرافى .

أنظر المخطوط V x لعهد الدراسات العربية بمدريد ص I .

(21) حول اسم El Mancebo de Arévalo أنظر أيضا :

— Harvey, (« Arabic 'Abd... »)

— L. Lopez Baralt. M. Teresa Narváez (« Estudio sobre la religiosidad... ») Memorial

(22) أنظر :

(23) راجع أيضا : Rachel Arié, « Acerca del traje musulmán en España desde la caída de Granada hasta la expulsión de los moriscos », Revista del Instituto de Estudios Islamicos, XIII (1965-1966), p. 115.

النسيان وراح يصفه ويطنب في وصفه : فكان لباس الموريسكيين من القטיפه المطرز بالذهب و « كان مفصلا خير تفصيل » (الحروب الاهلية ... ص 94) .

وقد بدا لنا وكأنه مصمم أزياء وهو يصف لباس موسى (ص 29 انظر الى نفس المرجع) .

أما الادب الالخيادو فقد كان خاليا من مثل هذه المواضيع لان الموريسكيين جردوا من أمتعتهم ومن لباسهم الفخم (24) . فكانت (La Mora de UBEDA) (عربية أوبيدنة) التي زارها فتي ريفالو (El Mancebo de Arévalo) تحمل لباسا من الحرير . لكن هذا اللباس وإن بدا فاحرا فانه كان عاديا في ذلك الوقت نظرا لازدهار صناعة الحرير بغرناطة القرن السادس عشر . الشيء الذي جعل الغرناطيين - باختلاف طبقاتهم يرتدون مثل هذا اللباس (25) على أن علامات الفقر كانت جلية على المسلمة العجوز (La mora de UBEDA) من خلال حداثها الذي كان من « أنعال القنب والحلفاء » (التفسير مخطوط المجمع LXII ص 44I) .

وقد وقف فتي أريفالو عند اللباس وأبعاده في جزء من « التفسير » قامت بنقرخته ودراسته مريا تيريسة نارفايث (M.T. Narvaéz) (26) .

وقد كان اللون شاسعا بين مظاهر الترف لدى دي هيتة (P. de Hita) ومظاهر البؤس لدى (El Mancebo) إذ أن الموريسكيين في النصوص الالخيادية حفاة عراة الشيء الذي حمل (El Mancebo) على حثهم على « ألا يكشفوا عورتهم وجسدهم ، لان ذلك قبيح كنحو ذنب » (ص 409) كما نصح النساء بأن يحمان الحمار - الشيء الذي لم يفعلنه في الادب الموريسكي القشتالي ، لانه ليس من عادات النصاري - وبألا يظهرن أجسادهن « بلباس ثياب من القطن الخفيف أو من القماش الشفاف » (نفس المرجع) .

ولما كان الموريسكيون لا يسايرون الموضة ، نصحهم فتي أريفلو (El Mancebo de Arévalo) بأن لا يجروا ثيابهم أرضا وأن يحمل الذكر منهم لباسا قصيرا لا « يتجاوز الركبة » . كما أعترض على الالوان الزاهية « حتى لا يجلب رفاقه الانظار » . وحفاظا على كرامتهم ، طلب منهم بالحاح ألا يمشوا

(24) رغم أن بعض الموريسكيين كانوا يملكون ثيابا فاخرة وحتى شيئا من المصوغ والحلى ، فان الادب الالخيادو كان خال عامة من أي مظهر للترف .

أنظر أيضا : Juan Martínez Ruiz, « La indumentaria de los moriscos, según Pérez de Hita ». Cuadernos de la Alhambra, III, 1965, pp. 55-125.

(25) أنظر : Julio Caro Baroja, Los moriscos del Reino de Granada, Ed. Istmo, Madrid, 1976 p. 114.

(26) حول آداب التعامل في الاسلام وعند الموريسكيين تقوم M. Teresa Narváez بدراسة معمقة حول هذه القضية .

حفاة وأن تكون أحذيتهم متناسقة الاشكال والالوان . وإن مثل هذا التواضع يجعلنا نقرأ الادب الاسباني المناصر للعرب انطلاقا من معطيات جديدة .

وقد شكل الحلبي محورا آخر في الادب الموريسكي الاسباني أو الالحميادو . فكان وصف المصوغ شيقا ومفصلا . ولنا رواية بيرات دي هيتيه (Pérez de Hita) مثال عن ذلك . إذ عرض العباس ميدالية في أعلى عمامته وهى « من الذهب الخالص ، جلبها من الجزيرة العربية ، وقد نحتت باتقان ، مذهل على سطحها اغصان رند أخضر ، أوراقه من الزمرد الرقيق وصورة حبيبته وكانت قيمة هذه الميدالية مرتفعة جدا » (حروب غرناطة ... ص 69 - 70) .

إلا أن صناديق الحلبي كانت خالية فى النصوص الالحميادية فالمصوغ النادر الذى وصف من خلال المخطوطات كانت له قيمة تجارية نظرا لبؤس أقلية الموريسكيين ، وقد روى فتى أريفالو (El Mancebo de Arévalo) أنه تسلم من يد يوسف (Banegas) الشهير لأولوا صغيرا وخاتما إثر زيارته الطويلة له بغرناطة . ومن المدهى أن تكون هذه الهدية إعانة وسندا له فى ترحاله الى مكة المكرمة . (خاصة وان الفتى قد أحاطنا علما بهدايا أخرى تلقاها من أيادى مسلمة كريمة) .

وقد جاءت فى الادب الالحميادو اشارات خاطفة الى المصوغ والحلي وذلك من خلال المخطوط السادس والعشرين لمجمع الدراسات المعمقة (Junta) المتعلق بعلم التنجيم . فقد أكد مؤلفه المجهول أن المرأة التى تولد تحت برج الميزان « تظفر بالمال والحلي » (27) إلا أن هذا الحلبي لا يحظى بوصف دقيق فى النصوص الالحميادية . ومع ذلك فقد ترك المؤلف المجهول للمخطوط س . 2 مكتبة المجتمع للتاريخ ، شهادة بينة عما كان يملكه الموريسكيون من جواهر وحلي عند قدومهم الى تونس ، الشيء الذى تسبب فى إثارة حسد السكان «اذ كانت النساء تحملن على صدورهن أكثر مما يملكه الصائغون فى محلاتهم وحتى ضعيفات الحال كانت تتزين بتحف لم تعرفها ملكات هذه الربوع قبل مجيئنا » (28) .

(27) قمنا بدراسة ونقحة الرسالة المصلة بعلم التنجيم فى المخطوط بالاشتراك مع طالبتين من جامعة (Luisa Piamontese - Claire Martin) Yale

(28) أنا أفكر فى نشر هذا النص الموريسكى بالاشتراك مع الاستاذ A.G de Fuente Olivers Asin فى مجلة الاندلس سنة 1933 لانه لم يلق عناية كافية منذ أن أصدر مقاله الرائع «Un morisco de Túnez, admirador de Iope» التى ترجم الى الفرنسية ونشره Ramón Peit Mikel de Epalza فى الجزء الذى خصصه الى الموريسكيين التونسيين :

Recueil sur les Moriscos-Andalous en Tunisie, IHAC, Madrid, 1973, pp. 205-239.

وقد كان لمكارم الاخلاق وحسن السلوك وزن خاص في الادب الموريسكي القشتالي . وقد تألق العربي في هذه النصوص وكان مثالا للكياسة والملاطفة حتى أن دون رود ريفو (Don Rodrigo) تفتن في أقصوصة «أثمين ودراخة» الى أن البستاني (أثمين) كان من سلالة عربية من خلال معاملاته وسييرته وكلامه المذهب . وقد حافظ العربي في هذه النصوص على شيمه وقيمه حتى في أصعب الحالات . فقد أهدت فاطمة الى موسى منجدا فقبله مجاملة لها رغم أنه كان يحب «دراخة» ويريد الزواج منها (29) . أما مالك العباس ، فقد رفض وهو سجين لدى (Alonso Fajardo) أن يدخل المدينة من بابها الصغير «لانه لم يكن من طبقة متواضعة» وقد أصر على ذلك الشيء الذي أثار غضب (Alonso) فجرحه جرحا بليغا . على أن قصة أبي دراس (Abindarraez) تبقى أكثرهم شيوعا . فقد روى هذا الموريسكي الى رودريشو دي نارفائث (Rodrigo de Narvaez) وقد وقع أسيرا بين يديه - أنه كان في طريقه الى حبيبته «شريفة» لما وقع القبض عليه - فاشفق على حاله وأطلق سراحه لمدة ثلاثة أيام حتى يتم وعده . وقد عاد ابن الدراس عند انتهاء الاجل ليحبس رفقة شريفة نفسها .

وقد بقي أثر هذا التصرف اللبق في النصوص الحميادية . وقد دعا فتى أريفالو (El Mancebo de Arévalo) الموريسكيين الى التشبث بالاخلاق الحميدة والسلوك المذهب لانهم كانوا في الحقيقة بعيدين عن تلك الميزات الخلقية النبيلة التي تحلى بها كل من ابن العباس وابن دراس . وقد بينت في هذا الصدد ميريا تيريسة نرفائث (M.T. Narvaez) كيف أن الفتى (El Mancebo) كان يلقنهم دروسا أولية «رحمه الله» . كما كان يلقنهم آداب التحية والسلام : فقد نصحهم باتباع مقاييس تدريجية عند توديع أفراد العشيرة كتحية الآباء أولا والشيوخ ثانيا والاخوة ثالثا . . . وعند التقاء شخصين في الطريق من المحبذ أن يحيي المسلم العالم أولا والمسئ ثانيا . ومن المحبذ أيضا يحيي الراجل الراكب والجماعة الضئيلة العدد الجماعة الكبيرة العدد والراجلون الراكبين . . .

وقد طرق «الفتى» (El Mancebo) آداب المجلس ونصح عشيرته بأن يأخذ الكلمة الرجل الاكبر سنا أولا (الا اذا كان بينهم عالم أو فقيه) وتناول في «التفسير» باب الكرم ودعا المسلم أن «يكرم ضيفه بما أوتي من علم ورحابة صدر» (ص 40) ومع ذلك فقد لاحظت ميريا تيريسة نرفائث (Maria Teresa Narvaez) أن بذور انعدام الثقة بدأت تقسد الحياة الاجتماعية الشيء الذي دفع «الفتى» بأن ينصح بني دينه بأن ينادوا صاحب البيت

ثلاثة مرات ويستسمحونه الدخول اجتنابا للشكوك . كما نادى « الفتى » بحسن معاملة الوالدين والعبيد والمساكين ، ويتجنب الاماكن التى توجد بها الاوبئة ، وبالمحافظة على الاشجار والحيوانات الصغيرة كالضفادع والنمل ، وبالاتعاد عن الرذيلة والخمر ولعب الميسر ، وعن مداعبة النساء علانية ، وعن مضاجعة رجلين للمرأتين معا (30) كما نادى الفتى بعدم مشاهدة ألعاب الرمي ومصارعة الثيران وسباق الخيل .

وقد كانت قضية اللغة قائمة الذات . فقد كتب الادب المناصر للعرب بالقشتالية وهى الطريقة المثلى التى عبر من خلالها مؤلفوه عن اندماجهم الثقافى ولو بصفة شكلية لانه من حين لآخر كانت تظهر بوادر مراوغاتهم : فأثمين كان يتقن القشتالية كأنه نشأ فى قلب قشتالة ولكنه كان يتكلم العربية خفية فى الحديقة مع «دراخة» . ورغم أن العربية كانت لغة احساسه ومشارعه وهويته فانه لم يمجّد لغة القرآن ولو مرة واحدة ، اذ حرمت رسميا فى ذلك العهد بالذات (31) . ومع ذلك فقد خصص بيراث دى هيته بعض الاطراء والتنويه باللسان العربى وذلك من خلال استحسانه لقصيد جاء فى « لغة عربية رقيقة ومهذبة » (الحروب الاهلية ... ص 65) . أما ميغال دى لونه (Miguel de Luna) فقد توصل من جهته الى التلميح بدهاء فائق الى مزايا اللغة العربية وترجم بعض المفردات العربية التى جاءت فى النص الاصلى « للمؤرخ طرفة ابن طارق (القرن السابع) وهذا شرف قلما تحظى به لغة اذا ما استثنينا طبعا اللغة الاغريقية واللاتينية .

وقد كان لاندثار اللغة العربية وحلول الاسبانية مكانها الاثر العميق فى نفوس الموريسكيين «اذ لم يعد أحد متمكيا من لغة القرآن المقدس ، ولم يجد أحد يفهم حقائق الدين وجوهره الا من خلال لغة أجنبية كتلك التى يمارسها الكلاب النصرارى الطغاة ، لعنهم الله ، فليسامحنى عز جلاله الذى يقرأ ما فى الصدور ، لاني لا أقصد سوى فتح طريق النجاة أمام المؤمنين ولو باستعمال هذه اللغة (الاسبانية) الدينية والحقيرة » (32) .

وتعتبر صورة العربى الذى يحن الى غرناطة وعظمتها وبتحسر على سقوطها من أشهر القوالب الادبية المناصرة للعرب فى الابداع الفنى القصصى الا أن هذه الظاهرة منعقدة أو تكاد فى الادب الالخيما دو لان الحلم قد تبخر بعد وأصبح الموريسكي يجابه حقيقة الذل والهوان بعد استسلام المدينة .

(30) التفسير - ص 409 - 410 .

(31) حول منع استعمال العربية والمراسيم الخاصة به أنظر :

M. García Arenal (op.cit. p. 47).

راجع أيضا : George Ticknor, Historia de la literatura española IV, M. Rivadeneyra Madrid, 1881-1885, p. 240.

Sumario de la relación y ejercicio espiritual, Ms. Res. 245 B.N.M.

(32) أنظر : Harvey, « Yuse... », p. 301

وفى هذا المجال يجدر بنا أن نشير الى الاطار المثالي للاحترام المتبادل بين النصرى والمسلمين الذى رسم من خلال أقصوصة أئمين ودراخة (Ozmin y Daraja) : فالمملكة إسبال المسيحية (Isabel la Catolica) أثبت الا أن تصون وتحمي أسيرتها دراخة (Daraja) وتسهر على حقل زفافها فى جو من الابهة والاناقة الخالصة . أما شريفة (Jarifa) فقد عاشت أسرا صريحا فى قصر رودريغو الرؤوف . إلا أن نص « التفسير » الاحمياو قد قلب هذه الصورة رأسا على عقب وأعطى رواية مغايرة لمصير المسلمين النبلاء فى غرناطة إثر أسرهم . ذلك أن حالات الاكرام والجود كانت نادرة . وقد أكد هذه الحقيقة كل من على (Banegas) ويوسف (Sarmiento) و (La Mora de UBEDA) من خلال مؤلفات فتى أريفلو (El Mancebo de Arévalo)

كانت النساء الغرناطيات تباع كالعبيد فى الساحة العامة . وقد أحاط يوسف بنائس (Banegas) الفتى (El Mancebo) علما بذلك : « لا نضع ما ساقوله لك حيز الشك ، فقد رأيت بأمرى رأسي نساء غرناطة الشريفات تجرد ثيابهن وتباع الارامل منهن والمتزوجات بالمزاد العلنى . وقد بيعت بنفس الطريقة أكثر من ثلاثة مائة فتاة » (33) . وقد تألم الفتى لهذا العمل الشنيع وانتهاك « الاعراض » خاصة وأن « غرناطة كانت تعج بخيرة النبلاء » . ومن جهة أخرى ، روى يوسف (Banegas) الى الفتى أحداث غرناطة - التى لم يعيشها هذا الاخير - وما تركته فى نفسه من أحزان بعد النكبة . ولم تخل شكواه من الاعتدال والرصانة وعزة النفس التى نجدها أيضا لدى ابن الدراس (Abencerrajes) رغم المصاب الذى حل ببنى السراج (Abindarraez) .

أما الجزء الاول من « الحروب الاهلية بغرناطة » لبيراث دي هيته (Pérez de Hita) فقد جاءت فيه على لسان « موسى » عبارات ثناء وتمجيد للسلوك الذى توخاه الملك فرناندو المسيحي (Fernando el Catolico) إثر سقوط غرناطة بين يديه « انظر كيف كان الملك فرناندو (Fernando) يعامل أهالي المملكة برحمته الواسعة ويسمح لهم بالعيش فى بيوتهم واملاكهم وبالمحافظة على عاداتهم ولغتهم ودينهم » (الحروب الاهلية ... ص 268) .

ما من شك أن بيريث دي هته (Pérez de Hita) قد كتب هذه الكلمات والحال أن الملك فرناندو (Fernando) قد خان معاهدته ووعدده للعرب ، الشيء الذى يجعلنا نقرأ هذا النص كحنين الى الماضى أو كتشديد بالحاضر (34) .

(34) بيدو Pérez de Hita متحررا عندما يروى فى « الحروب الاهلية » وقائع التنصير القسرى الذى حكم به على الموريسكيين .

أما الادب الالحميادو فهو كما عهدناه صريحا فقد انتقد يوسف (Banegas) الملك بشدة ووجه اليه عبارات لاذعة « إن لم يف ملك حرب الاسترداد (Fernando) بوعوده فماذا نترقب من خلفائه ؟ » (هارفى ، يوسف ص 302) .

لم يناد بيريث دي هيتة (Pérez de Hita) برجوع الاسلام الى غرناطة لانه كان يعرف أن عملية الاندماج تمر حتما باعتناق النصرانية أولا ، وبعدم التفاوض مع السلط المسيحية فى هذه النقطة بالذات . غير أن هذا الموضوع لم يكن محجرا فى الادب الموريسكي الالحميادو . وقد تناوله العديد من المؤلفين ومن بينهم فتى اريفالو (El Mancebo de Arévalo) . « نسأل الله الرحمة والغفران حتى لا تقع بين أيدي أعدائنا القساة وحتى نعيد بناء مساجدنا وننشر كلمة الدين الاسلامى الحق (انظر الى هارفى (Havey) ، مخطوط ص 74) .

كان فتى أريفلو (El Mancebo de Arévalo) متفائلا تجاه مستقبل اسبانيا - اسبانيا المسلمة طبعاً - أرض الاندلس . وقد شاطرته (La Mora de UBEDA) هذا التفاؤل وهذا الامل ، الا أنها أطلقت صرخة فزع لما رأت الكتب الدينية الاسلامية مهددة بالانلاف «لقد رأيت الكتاب المقدس بين أيدي سكير يعيث به كما يعيث الصغار بالاوراق ، فأخذته منه وفى قلبي حسرة » (الموجز ص 225) .

لقد رأينا فى النصوص الالحميادية أن فتى أريفلو (El Mancebo) قد أعطى الكامة فى العديد من المرات الى عربى غرناطى الاصل يدعى يوسف (Banegas) وهو من أعيان المدينة اذ لعبت عائلته دورا هاما فى استسلام غرناطة (35) . وقد أشاد بيريث دي هيتة (Pérez de Hita) بعشيرة (Banegas) الشهيرة التى أتت الى الاندلس قادمة من فاس فى الجزء الاول من « الحروب الاهلية » ... وأشار فى نهاية روايته أن آل (Banegas) كانوا من بين جماعة من المسلمين قررت تسليم غرناطة الى الملك فرنادو والملكة إسبال المسيحية وقد كسب آل (Banegas) من تعاونهم مع المحتل أرباحا كثيرة :

« لقد كرم الملك فرنادو آل (Banegas) وأعطاهم بعض الميزات كحمل السلاح ، وكرم آل العباس وآل در الدين (Aldoradines) عرفانا منه بالجميل نظرا للخدمات التى قدموها له » (« الحروب الاهلية ... » ص 290) .

وقد أثبتت المخطوطات الالحميادية الحقائق التاريخية التى أشار اليها بيريث دي هيتة (P. Hita) فقد خسر يوسف بنائس (Banegas) كل أفراد عائلته ولم تبق له سوى بنت واحدة عند سقوط غرناطة ، الا أنه اكتسب مكانة اقتصادية

واجتماعية هامة تحت النظام المسيحي . وكانت له حرية المعتقد . ويرى هارفي (Harvey) أن هذه الامتيازات قد ورثها عن أحد أجداده وبالتحديد عن أبي القاسم (Banegas) الذى تمتع طيلة حياته بتصريح أمان . وقد منح (Banegas) عن أبي القاسم الملك فرنادو على (Sarmiento) تصريح أمان مماثلا سنة 1499 يخول له ولابنائه امتيازات هامة مثل حرية المعتقد ، وامتلاك الارض والمواشى (36) . ويذهب هارفي (Harvey) الشك أن علي (Sarmiento) كان عوناً سرى في خدمة الملك الاسبانى . وليس من الغريب أن يكون ليوسف (Banegas) نفس الوظيفة فقد كانت له « ضيعة مزدهرة » وعدة تفاسير ، عربية وعبرية فان لم يكن جاسوسا ، فقد كان على الاقل عميلا للملك فرناندو ، خاصة وقد أشار بيريث دي هيته (Pérez de Hita) أن آل (Banegas) قد انحازوا الى المسيحيين بعد سقوط غرناطة . ولكن لم يكن له لينفذ الى المشاعر الحميمة والدفينة لهؤلاء العملاء الشئ الذى أتاحته « التفسير » اذ استقصت عن قرب تناقضاتهم الاليمة ومأساتهم الوجودية وتأييب ضمائرهم حتى أن يوسف (Banegas) أصبح على سبيل المثال يندد بتقلبات الملك فرناندو السياسية ويتحسر أمام المصير المشؤوم الذى آلت اليه غرناطة . لقد كانت عملية التنصير - كما أسلفنا - موضوعا مكتوما فى الادب الاسبانى المناصر للعرب الذى لمح الى بعض فتراتهما وكأنها تمت فى هدوء واستسلام ! إن مثل هذه الحقائق تبعث بلا شك على الاستغراب والتساؤل خاصة اذا قرأنا ما بين السطور واعتبرنا أن هذه النصوص ظهرت الى الوجود تحت الرقابة المستمرة لمحاكم التفتيش .

أما النصوص الحميادية فقد كانت روايتها للاحداث مغايرة تماما . فقد تشبث المسلمون بدينهم وبقوا أوفياء لشعائهم (37) . وفى هذا المجال أكد اللاجئ الموريسكي الى تونس أن بني دينه قد حافظوا على ايمانهم ونجوا به الى السواحل التونسية رغم تساط محاكم التفتيش . . وقد ترك لنا هذا الكاتب المجهول الهوية نصا فريدا من نوعه فى أدب العصر الذهبي الاسبانى إذ لأول مرة تصدر احدى ضحايا محاكم التفتيش حكمها المباشر على هذه المنظمة التى كانت كما نعلم الغائب الكبير فى الادب الموريسكي الاسبانى ، هذا الادب الذى لم يتطرق حتما الى بعض المواضيع « السخنة » . أما موقف الموريسكي اللاجئ الى تونس فقد كان فى سخطه معاكسا لموقف أثمين الحيايى .

(36) راجع : Harvey, « Un manuscrito... », p. 72.

(37) حول هذا الصدى وأثره فى الادب الالخيادو انظر ايضا :

— Louis Cardaillac, Morisques et Chrétiens

« الحمد لله والشكر لله الذى أنقشلنا من بين هؤلاء النصارى الكافرين وأبعدنا عن مشاهد الهرطقة التى كانت تهز قلوبنا كل يوم وتصعد آلامنا إذ كنا مجبرين على التظاهر بممارسة شعائهم خوفا من تعسف محاكم التفتيش التى كانت تهدد حياتنا وأرزاقنا وأبناءنا ، وكانت تزج بنا فى سجون حالكة ، قاتمة مثل أعمالهم ، من أجل أفكارنا ، وتتركنا هناك مدة سنوات لتستغل أملكنا وتستولي عليها ... وكان النصارى يربون أطفالا على دينهم . أما الكبار منا ، فكانوا يبحثون عن سبل الفرار من الجزيرة . وأمام تشبثنا بإيماننا الراسخ ، وقع التفكير فى إبادتنا : وقد قتل البعض منا وشل البعض الآخر وخصي حرقا ... وكانهم يريدون أن يغيروا مجرى الاقدار ... » (ص II)

وقد أعطى خوان ألفونسو أرغوناس (Juan Alfonso Aragonès) صورة معاكسة للموقف الديني الحيايدي لبعض مؤلفي الادب الاسباني الموريسكي وذلك من خلال تهكمه المذهل وانتقاده اللاذع لسر القربان المقدس :

★ تعتقدون أن إلهكم
يكمن في أقراص
تسمونها سر القربان المقدس
وتروحوها تأكلونه
★ يالها من شهوة وثنية
إذ الكل يعلم
أن ما يؤكل يلقي به
من ذلك المخرج الحقير
★ ومن الغريب أن أخبرني
أحدهم
أنه تغذى بهذه الأقراص
وبقي يترقب المعجزة
★ ولكنه أباح لي أنه رمى
في المرحاض ما أكله
ودفن إلهه
في تلك الهوة القذرة (38) .

لقد أعطانا الادب الموريسكى الاسباني صورة ايجابية عما لقيه الموريسكيون الاندلسيون بين ظهراني الاسلام. فقد عاش الموريسكى البلبسى الاصل مركوس أوبرغون (Marcos Obregon) حياة الترف في الجزائر ، وقد كان قرصانا مهابا بين بني دينه شأنه في ذلك شأن العديد من المطرودين مثله من بلاد الاندلس . وقد أدخل الادب الاحميادو بعض التعديلات على هذه الرواية للاحداث اذ أكد ما جاء به ثيرفنتاس (Cervantes) عن لسان ريكوته (Ricote) من أن مصير اللاجئين الى بلاد البربر (شمال افريقيا) لم يكن دوما ميسورا أو مزدهرا . وقد أثبت ذلك « لاجيء تونس » من خلال تحليل نزبه لتجربته الخاصة كاحدى ضحايا الطرد الجماعي لسنة 1609 استهله بوصف لعملية استقبال الدفعة الاولى من الموريسكيين الاندلسيين من قبل عثمان داي الذي وهبهم الاراضى والقمح والشعير ، وبعض بندقيات الصيد وسهر على تيسير إقامتهم فى وطنهم الجديد . كما تعرض « لاجيء تونس » الى كرم « سيدي أبي القيص » (Citibuf Qaiz) وبره بالموريسكيين وهو الذى أجاب الحرس الذى « ادعى أن الشوارع قد أصبحت مزبلة » من كثرة الاوساخ التى يلقي بها أطفال المهاجرين فى الطريق العام : لو كانت لهذه الارض فصاحة لسان لعبرت عن حقاوتها باستقبال هؤلاء المسلمين الاوفياء . الا أن الكاتب الموريسكي كتب هذه الخواطر الايجابية بعد مضي جيل كامل من طرده ، أى لما بدأ وضع الموريسكيين يتدهور فى اسبانيا . ويبرز جليا أنه أراد من وراء مقالاته أن يشد أزر مواطنيه فى تونس ليتفهموا وضعهم ويشكروا الله على بقائهم على قيد الحياة وممارسة دينهم بكامل الحرية . لانهم كانوا يشعرون فى الواقع بشيء من العزلة والاضطهاد ، وكانوا يحسدون على الثروات التى جلبوها - كما سبق أن رأينا - من الاندلس ، وكانوا محل مضايقة بعض التونسيين الذين أحسوا بمزاحمة ومنافسة هذه الفئة الجديدة لهم الشيء الذى جعل مؤلف هذا المخطوط ينعم التونسيين بـ « المجرمين » إذ لم يصدق ما آلت اليه جماعته من بؤس بعد كل ما عانته فى الاندلس « لا أستطيع أن أصدق أن هناك من يريد شراء بنفسه ودمه ووطنه » (ص 16) .

رأينا الى هذا الحد مدى التناقض بين الواقعية للنصوص الاحميادية والشاعرية المفرطة للنصوص الموريسكية الاسبانية التى لولا هذه الرقة لما ظهرت الى الوجود أيام محاكم التفتيش . ومن جهة أخرى ، التناقض بين الادب المناصر للعرب والواقع الاليم الذى يحاول ثوريته الى حد أن هذا الادب قد انقلب على نفسه فى أوج عصر النهضة الاسباني . وانتقد الافكار الانسانية المعاكسة لمجرى التاريخ التى طالما عاملها على مضض . وفى هذا الصدد يجدر بنا التذكير بقصيدة شعبية مجهولة المؤلف جاءت لتستنكر وجود مثل هذا الادب « المعادي للموريسكيين » بقلب الحقائق والانسياق الى المبالغة والمغالاة - ولتبرز مدى تزييفه للحقائق ومغالطته للتاريخ متناغمة فى

ذلك مع آثار أريفلو (El Mancebo de Arévalo) أو خوان ألفونسو أرغوناس
: (Juan Alfonso Aragonès)

- يا أيها الشعراء
اكشفوا عن وجوهكم
أزيلوا القناع عن هؤلاء العرب
وكفوا عن الحفلات والرقصات ...
هذه فاطمة وشريفة
تبيعان التين والزبيب
ويقول (Lagarto Hernandez) :
أنهما ترقصان في قصر الحمراء
وهؤلاء آل عطار
يضفرون أوراق للنخيل
وهؤلاء آل مدان
يزرعون الكرنب
فكف عنهم لقد ضجوا الحياة
وهذا أربولان (Arbolan)
يحرث الأرض كامل اليوم
من أجل حفنة قمح
وريال مثقوب
وهذا متسكع آخر
يقوم في الصباح الباكر
ويخرج وهو مرتديا
لباسا أخضر موشى بأزهار فضية
وهذا زكرياء السقاء مع حماريه
لا يكف على توزيع الماء
وهذا متعبد آخر
صفه يكسر الزماح
وهذا موسى يعد الفطائر
فيقول أحدهم : ابتعدوا عن طريقه
ليدخل موسى المقدام
قائد المبارزات الفروسية

★ ★ ★

تمجد أناشيدكم
رعاع الموريسكيين

وقد أصبحوا متسولين
بين « البائسين » و « الحمراء » (39) .

وإحقاقا للحق يجب علينا أن نقر بأن رواية « الحروب الاهلية بغرناطة » لبيريث دي هيتيه (Pérez de Hita) قد أنقلبت هي الاخرى على نفسها وذلك اذا ما تمعنا جليا في جزأيها المختلفين كل الاختلاف . فقد تحول العربي الشهم الى متسكع حقير وأصبح زعيمهم « ابن حمية » (Fernando de Valor) يتوج بتاج للسيدة العذراء ، مسروق من احدى الكنائس - وقد بين بيريث دي هيتيه (Pérez de Hita) أن الموريسكيين كانوا يشعرون باقترب ساعة انقراضهم . من ذلك أن لقب ابن شهر (Abenchohar) ثوار البشرات (Alpujarras) بـ « الآثار الثمينة للامة العربية في غرناطة » (« الحروب الاهلية » ج II ص 14) وتحسر مثلهم على استلاب أسلحتهم ولباسهم و « لغتهم الرقيقة » (ص 14) فلم يعد هؤلاء الموريسكيون قادرين على المقاومة باستعمال الخناجر والسيوف الحدياء مثل أسلافهم . لان أسلحتهم الباهرة وجواهرهم قد تحولت الى بعض أواني الطبخ البدائية كـ « القدر والمنخل والمعجن والمشواة وغيرها » (نفس المرجع) وأصبحت طرقهم الحربية على غاية من البساطة اذ كانوا في يأسهم الشديد يرمون المسيحيين بالحجارة من أعلى الجبل ويلتجئون الى الجوسسة والحدعة . ولم ينج الجيش من انتقاد بيريث دي هيتيه : فقد كان أمير مونديخار (Mondejar) ينعت جنوده بـ « الدجاج » في حين اعترف هيتيه (P. de Hita) أنه قام ببعض السرقات التافهة إثر عمليات النهب التي استهدفت المدن والقرى الموريسكية . ولا ريب أن الجزء الثاني لـ « الحروب الاهلية بغرناطة » قد فقد من قيمته الفنية ولكنه اكتسب بفضل هذا النقد الذاتي أبعادا تاريخية .

لنرجع الآن الى قضية الادب الحميادو : لم تكن النصوص السرية تتناقض تماما مع الادب الموريسكي الاسباني وذلك رغم النقاط التي تعرضنا اليها طيلة هذه الصفحات ، فقد رأينا أن الادب المناصر للعرب كان في خفاياه يرمي الى نشر روح التسامح الديني وإعادة الاعتبار الاجتماعي الى فئة الموريسكيين . وقد دافع الادب الحميادو على مثل هذه الافكار السلمية في أكثر من مرة . إلا أنها وللأسف لم تلق حظها في عصر النهضة .

لنطرق اذا باب التعايش السلمي الذي نادى به بيريث دي هيتيه (Pérez de Hita) بالحاح من خلال بعض الاحداث والوقائع كتلك المبارزة بين الموريسكي موسى والضابط دون رودريغو تيلاث خيرون (Don Rodrigo Téllez Giron) التي انتهت بمعامدة صلح وصداقة أبدية وان

اختلفا في المعتقد ، أو تلك الصداقة المثينة بين بني السراج والنصارى حتى أنهم كانوا يزورنهم في السجون ويحملون اليهم الاطعمة . وقد وصلت هذه الصداقة الى حد أن ابن الدراس ورودريغو نرفائيث (R. Narvaez) تبادلا بعد المعركة المديح ووقف كل منهما على خصال خصمه وشهامته . وربما سجن الفارس العربي تحت ضغوط تاريخية واجتماعية . وقد كانت خاتمة رواية بيريث دي هيته (Pérez de Hita) درسا في فن التعايش إذ توصل نرفييث (Narváez) بنفسه لدى صديقه ملك غرناطة لفائدة شريفة وابن الدراس . أما الملك العربي فقد أصر على ارجاع الفدية التي دفعها له نرفييث (Narvaez) ونادى بتوطيد أواصر الصداقة بين السكان على اختلاف مذهبهم (« ابن السراج » ... ص 80) .

وقد أكد المؤرخ دي فراري (H. A. Deferrari) (40) وجود حالات كثيرة تبرز وجود صداقة مثينة بين العرب والنصارى في ضواحي غرناطة حتى أنهم تشابهوا في اللباس والزينة وطرق القتال . وربما أظن الادب المناصر للعرب في هذه الظاهرة بالذات وكأنه يريد تلقين القارئ درسا في التعايش السلمي .

وفي هذا الصدد يجدر بنا أن نعقب على أفكار ميخال دي لونه (Miguel de Luna) النيرة : فقد أشاد بحماس فياض بروح التسامح التي كانت تميز ملكه الحياي « يعقوب المنصور » (الذي كان يعطي الصدقة الى اليهود والنصارى والمسلمين دون تمييز) ووصف من جهة أخرى المعاهدات العادلة التي أبرمت إثر سقوط بلنسية وقرطبة وطليطلة وغرناطة والتي ضمننت حرية المعتقد بالنسبة للموريسكيين . وقد تمت هذه المعاهدات « على أحسن وجه » وفي ذلك « عتاب رقيق ومتستر » - حسب ماركيث فييانوفا (Marquez Villanueva) على تصلب سياسة اسبانيا الرسمية . ولا ريب أن مبدأ التعايش الذي تاقنت اليه نفس دي لونه (De Luna) قد بلغ أوجه بزفاف عبد العزيز بولية العهد القوطية أخيلونة (Egilona) وباحترام كل منهما دين الآخر . (وجدير بنا أن نتصور ما كانت لتؤول اليه بلاد الاندلس من تعددية في الاديان والملل لو تحقق هذا الزواخ الوهمي) .

ولم يكن الموريسكيون - كما أسلفنا - متحمسين في نصوصهم الحميادية الى فكرة التعايش لان الاحداث التاريخية التي ذهبوا ضحيتها جعلت منهم مترمتين ، خاصة وأن المتطرفين منهم هم الذين أدلوا بأرائهم حول الوضع

(40) The sentimental Moor in Spanish Literature Before 1600, Philadelphia, 1927.

(41) بقدر ما ينادى الادب الاسباني المناصر للعرب بالتسامح فانه لا يشكك في وجوب الاندماج الثقافي وخاصة الديني بالنسبة الى المسلمين . أما الادب الاخميادو فانه لم يتعرض الى هذه القضية أبدا لان في اندماجه مسخ لهويته ولكيانه . ومع ذلك فقد كانوا ضحية الاستيلاّب الثقافي طيلة القرن السادس عشر والسابع عشر .

المأسوي في حين لم نستمع الى المعتدلين منهم اذا ما استثنينا فتى أريفلو (El Mancebo de Arévalo) ومساعدته باراي دي ريمينجو (Baray de Reminyo) اللذين ساقا بعض الامثلة للتسامح من خلال أثارهما . فقد وصف ريمينجو في « موجز الدين والسنة » الذي كتبه بمعية الفتى (El Mancebo) (42) الصداقة الحميمة التي كانت تربطه بالقس الكرمللي استيبان مارتال (Estéban Martell) الذي تضامن مع الموريسكيين الارغونيين (Aragon) لما فرض عليهم قرار التعميد الاجباري . فقد جلسا حول نفس المائدة وأجهشا بالبكاء . وأكد باراي (Baray) أن القس دافع على قضية الموريسكيين بلا هوادة أمام السلط المسيحية وقد زاره ريمينجو (Reminyo) وهو على فراش الموت واهتم باجراءات دفنه عند وفاته (هارفى مخطوط الخميادو ... ص 69 - 70) ولم تكن قط هذه الحالة فريدة من نوعها . فقد نصح فتى أريفلو (El Mancebo de Arévalo) بني دينه ألا يمسوا النصارى بسوء الا في حالات قصوى ، وكان بذلك « مدجنا » في تفكيره رغم أنه جاء في فترة التصلب السياسى والتزمت الديني . وقد تعايش مع اليهود الذين كانوا مثله ضحايا محاكم التفتيش ، ووصف لنا في « التفسير » الزيارة التي أداها الى صديقه اليهودى بطليطة ، وتبادل الكتب بينهما ، ومشاعر المودة التي كان يكنها هذا اليهودى الى المسلمين .

وقد نادت النصوص المناصرة للعرب بين سطورها الى نبذ الميز العنصري تجاه الموريسكيين حفاظا على كرامتهم حتى يندمجوا عن طوعية في المجتمع الاسباني الذي طالما خدموه وانتموا اليه . وقد أشارت مرييا سوليداد كراسكو (Maria Soledad Carrasco) الى أن أثر بيريث دي هيتيه (Pérez de Hita) قد تزامن مع الكتب الرصاصية للجبل المقدس (Sacromonte) واقتصرن بأفكارها التي كانت تبرز تحذر عرب غرناطة في المسيحية وتذلل الفوارق الفقهية بين النصارى والمسلمين ورغم أن بيريث دي هيتيه (Pérez de Hita) لم يتجرأ على مجادلة الاختيارات التاريخية لعصره ، فقد كان يستنكر حرمان الموريسكيين من بعض الميزات الاجتماعية .

وقد كان ميخال دي لونة (Miguel de Luna) أكثر المؤلفين شفافية في دفاعه عن الكرامة الاجتماعية وحقوق المسلمين . ولا يجب أن ننسى أن ترجمان فيليب الثانى ربما كان أحد كتاب اللوحات الرصاصية التى عثر عليها قرب الجبل المقدس (Sacromonte) . فكتابه « التاريخ الحقيقى للملك دون رودريغو » كان فى العديد من المرات يتناغم مع أفكار اللوحات الرصاصية فى ذودها عن مناقب الموريسكيين وعظمتهم من ذلك أن منح محمد عبد العزيز ألقاب شرف لكل من شارك معه فى محاربة طائفة بني حمص الثائرة ... وكاننا بميخال

دي لونه يقول بين السطور أن موريسكيي القرن السادس عشر أشرف من الكثير من النصراري الذين يحتقرونهم ويضطهدونهم وهو بذلك ينادى بالعدالة الاجتماعية شأنه في ذلك شأن العديد من مؤلفي الادب المناصر للعرب .

وقد وجه دي لونه (M. De Luna) نقدا لاذعا - وإن كان بين السطور - الى السلطات المسيحية وذلك بتمجيد ملكه الوهمي أبي الوليد ميرمولين (Miramamolin) المنصور الذي استنرد شبه جزيرة الاندلس .

« ولم يكن يولي اهتماما كبيرا للرباط الدموي أو للنسب اذ كان يخصص أحسن المناصب لمن توفرت فيهم خصال القيادة والحكم حتى وإن انتمى الى طبقة متوسطة . وكان يستغني عن الاشراف اذا لم تتوفر فيهم شروط الكفاءة » (التاريخ الحقيقي ... ص I ، الجزء الثاني) .

ومن جهة أخرى ، كلنا نتذكر رواية مركوس دي أبرثسون (Marcos de Obregon) للكاتب فيثانتي اسبينال (Vicente Espinel) ودفاعها المتحمس عن مكانة الموريسكيين الاجتماعية . فقد أباح القرصان الاسباني الذي جلب ماركوس (Marcos) الى تركيا أنه أصبح في خدمة الاتراك « لانه كان يحز في نفسه أن لا يحظى بوظيفة من وظائف للقضاة والاشراف بعد أن أدرك أن المظلمة لن تزول أبدا مهما قدمت يده في الداخل والخارج من أعمال مسيحية ... » (43) .

وقد رأى ميخال هريرو (Miguel Herrero) من خلال هذا المقطع نقدا صريحا لقانون « صفاء الدم » (Limpieza de sangre) ونحن نشاطره الرأي (الفكر الاسباني في القرن السابع عشر - فريدوس - مدريد - ص II9) . (ونكتفي بالتذكير في هذا الصدد - حتى نتجنب الاطناب - أن كل من الروائي ميخال دي ثرؤنناس والمسرحي لوبي دي فيثو (Lope de Vega - Cervantes) قد دافعا بشيء من التورية عن كرامة الموريسكيين الاجتماعية) .

لنتعرض الآن الى موقف الادب الالحميادو من هذه المسألة : لقد كشف لنا مقطع من « التفسير » لفتسي أريفلو (El Mancebo de Arévalo) أن الادب الموريسكي السري لم يكن غريبا عن هذا الشعور بالمساواة والعدالة الاجتماعية وعن رفض التمييز الطبقي . وبما أن أغلبية الموريسكيين كانت فقيرة (اذا ما استثنينا بعض الاعيان مثل (Sarmiento) و Banegas فال مساواة بينهم كانت أمرا ميسورا .

وقد جاء في « التفسير » أن اليهود كانوا يتزوجون من العبيد المعتق بعد احتفال يقلمون فيه أطفالهم ويقصون شعرهم . أما المسلمون فقد كانوا

يتزوجون من العبيد ايماناً منهم بمبدأ المساواة الاجتماعية « لان الناس سواسية أمام القانون وعند دفع الضرائب ... » (ص 413) وهى سواسية أيضاً عند الله بالنسبة لفتى أريفلو (El Mancebo) ولؤلفي الادب الاسباني المناصر للعرب .

وقد دعم الادب الحميادو الادب الموريسكي الاسباني فيما يتصل بوصف خطط الخداع التي كان يلتجئ اليها العرب ليعيشوا وسط المجتمع المسيحي المغلق . ومن الطبعي أن يلتجئ الشعب المهزوم الى مثل هذه الطرق حفاظاً على هويته المهددة . أما صورة العربي المقنع فهي قديمة ، قدم الادب الاسباني نفسه وليست حكراً على الادب الاسباني المناصر للعرب . ويكفي في هذا الصدد أن نذكر بموقف ابن غلبون (Abengalbon) الغريب الذي أكد بعد ولائه للسيد (El Cid) أنه كان مجبراً على ذلك ، أو أن نتعرض الى كلمة (Ladino) التي كانت تطلق على العرب (Latinados) الذين كانوا يتعاطون الترجمة (والجوسسة) والتي أصبحت تعني الخداع والمكر . وكم تألم « كاتب » الكيخوته (El Quijote) من مرة أمام مكر سيدي حامد (Cide Hamete) ! وكم مرة توسل فيها الملك دون خوان (Don Juan) من ابن عمار حتى لا يكذب عنه (القصيدة الشعبية لابن عمار (Romance)) .

ومن الشخصيات الادبية التي عرفت بالمرَاوغة في النصوص الموريسكية الاسبانية نذكر بالخصوص أثمين (Ozmin) ودراخة (Daraja) . وهما حبيبان أجبرا على الدفاع عن نفسيهما باخفاء شعورهما في قصر أحد النبلاء المسيحيين . فقد تظاهر أثمين بمعرفة فنون البستنة حتى يختلي في الحديقة بحبيته . ولما فوجئا معا وهما يتكلمان بالعربية التجأ الى العديد من الحيل لتبرير موقفهما . ولم يكذب أحد في الادب المناصر للعرب بمثل طلاقتهما : فقد « أباحت » دراخة أن البستاني هو في « الحقيقة » أمبروسيو (Ambrosio) ابن أحد الفلاحين (من المسيحيين القدامى طبعاً) الذي كان رسولا بينها وبين خطيبها العربي الذي يعيش في أرضه بعيداً عنها . وأكدت دراخة (Daraja) أنها تأنس الى حديث خادمها الوفي الذي كان يواسيها في أسرها ولهذا السبب فوجئا معا في العديد من المرات . أما ألونسو (Alonso) فقد لاحظ أن أمبروسيو (Ambrosio) هذا يحسن ركوب الخيل ومؤدب في سلوكه وكلامه الشيء الذي جعله يشك في انتمائه الى إحدى العائلات العريقة . ف « أباح » له « أمبروسيو » (Ambrosio) عن هويته « الاصلية » هو خيمي فيفاس السرقسطي (Jaime vives de Zaragoza) ، وقع أسيراً عند العرب وبيع الى أحد المرتدين الذي باعه بدوره الى رجل من بني زكري (Segri) كان له ولد يدعى أثمين (Ozmin) . وكان لأثمين هذا خطيبة تدعى دراخة (Daraja) . كما أباح خيمي فيفاس Don Alonso « سرا » لئون ألوفسو (Jaime vives) يتعلق بحبه للسيدة إلفيره (Dona Elvira) شقيقة دون رودوريفو (Don Rodrigo)

وهكذا يجب حل العديد من العقد لمعرفة الهوية الحقيقية لأثمين ودراخة فى نهاية الرواية .

وقد لاحظت مريا سوليداد كراسكو (Maria Soledad) (Carrasco) بكل وضوح أن علاقة هذه الشخصيات بأسريهما كانت أقل نبلا من علاقة ابن دراس ودون رودريغو دي نرفائث (Don Rodrigo de Narvaez) . فقد رجع ابن المدراس الى سجنة كما رأينا سابقا بعد مضي ثذثة أيام . الا أنه يشكل حالة وفاء فريدة من نوعها فى الادب الاسباني المناصر للعرب . فقد وصلت نزاهته الى حد أن القارئ المتفطن لنصوص العصر الذهبي ، يدرك أن هذه الشخصية قد خلقت عن قصد للرفع من منزلة الموريسكيين خارج بوتقة الادب ، وهى الفئة التى اقترن اسمها - كما يقول ثيرفانتاس (Cervantes) بين الهزل والجد - بالكذب والوهم طيلة العصر الذهبي .

ومن جهة أخرى ، لا يخفى أن الادب المناصر للعرب يشكل ظاهرة تستر فني وبشري واسعة النطاق شملت الشخصيات الادبية والمؤلفين أنفسهم (من أصل موريسكي أو متعاطفين مع الموريسكيين) . وقد كان هذا التستر ضروريا تجنباً لمراقبة محاكم التفتيش . ويكفي أن نذكر فى هذا الصدد كيف أن « ميفال دي لونه » قد وزع ولاءه بين الملك فيليب الثاني ، وبين اللوحات الرصاصية ورواية « تاريخ رودريغو الحقيقي » .

أما الادب الاحميادو فقد كان أقل « نفاقا » من نظيره الاسباني وذلك بحكم طبيعته السرية وجمهور قرائه المتعاطف مع القضايا التى كان يطرقها . ومع ذلك فقد عثرنا على أمثلة عديدة « للمراوغة » فى النصوص الموريسكية الهجينة . لقد رأينا أن التستر هو رد فعل طبيعي للامم المهزومة . أما فيما يتعلق بالموريسكيين فهو يخضع الى قوالب ثقافية معهودة : فقد أوصى القرآن بالنقية أى بالتظاهر بممارسة دين العدو عند الحاجة والتشبث باطنيا بدين محمد عليه الصلاة والسلام . وقد التجأ الموريسكيون الى هذه الطريقة قبيل طردهم الجماعي ببضع سنوات . وفى هذا المجال أخبرنا كل من الأب لونقاس (Longas) ومرئادس ثريييا أرينال (Mercedes Garcia Arénal) عن فتوة وجهها مفتي وهران الى الموريسكيين فى الثالث من شهر ماى سنة 1563 (44) موصيا إياهم بالصبر والتجلد واتباع النقية . أما مؤلف مخطوط المكتبة الوطنية بباريس رقم 774 فقد وصف لنا المسلك الذى يتحتم على الموريسكيين اتباعه للوصول الى شمال افريقيا مورا بالبنديقه (45) .

(44) أنظر أيضا المرجع المذكور لـ M. García Arenal
Pedro Longás, Vida religiosa de los moriscos, Imp. Ibérica, Madrid, 1915.

(45) أنظر أيضا : Mercedes Sanchez Álvarez El Ms. Misceláneo 774 de la B.N.P., CLEAM, Gredos, Madrid, 1982.

أما فتى أريفالو (El Mancebo de Arévalo) فقد كشف لنا في «التفسير» عن إحدى مميزاته وذلك من خلال تجربة قام بها لاختبار سر الاعتراف (Confesion) . وقد أكدت مرييا تيريسا أن الفتى (El Mancebo) كان واعيا بفيامه بعملية خبيثة عندما تظاهر بالمسيحية . وقد أباح بذلك الى العديد من القساوسة . وقد طلب منه كل واحد بالتفكير عن صنيعه بطريقة خاصة :

« لقد قمت بمثل هذا الصنيع في مدينة خائين (Jaen) وطلبت من ثلاثة قساوسة في نفس اليوم كيف أكفر عن إثمي . فدلني كل واحد منهم على طريقة لتبرئة أمري . أما الفقهاء العرب فهم يحددون الكفارة حسب خطورة الالم » (هارفي : الفتى ... (El Mancebo) - ص 29) .

وقد قضى الفتى (El Mancebo) حياته كلها في حالة تستر دائم . فقد كانت أمه « مسيحية مدة خمسة وعشرين سنة » . فنظرا لضيق هذه الفترة ولتشبث الولد بالاسلام ، فنحن نرجح أن والدته قد اعتنقت دينها الاول من جديد .

ومن المفيد أن نستكشف بين سطور «التفسير» بعض المعطيات عن الحياة الدينية في اسبانيا القرن السادس عشر . فقد كان « الفتى » تلميذا ملما - ولو نسبيا - باللاتينية واليونانية . وربما تلقى تعليمه الاساسى على أيدي بعض القساوسة أيام كانت أمه مسيحية . وربما أخذ « الفتى » تعاليم دينية مزدوجة . ولكن الثابت هو أن هذا الشاب المهجن - رغم سذاجة معارفه الاسلامية والمسيحية لبعض مقاطع «التفسير» - قد انحاز عاطفيا الى دين وثقافة أجداده وأختار حياة السرية للمحافظة عليها .

وقد تكررت تجربة الفتى (El Mancebo) مع القساوسة على يد بعض الفقهاء الموريسكيين في القرن السادس عشر . وربما أشار (Juan Alfonso Aragones) الى ذلك من خلال قصيدته الشعبية (Romance) التي أسلفنا ذكرها : فقد اقتصر « أحدهم » على تناول خبز الذبيحة (Hostia) وراح يتربق النتيجة . وطبعاً فقد « ألقى بالمرحاض ما أكله » وخرج الاسلام منتصرا أمام ادعاء المسيحيين بوجود الله تحت تلك الاقراص . ولكن ما يهمنا هنا هى طرق التستر التى يتوخاها هؤلاء « المسيحيون المزيفون للوصول الى المذبح المقدس والى كرسي الاعتراف فى الكنيسة وللقيام بتجاربههم الفقهيّة » .

وبالاضافة الى هذه المعطيات توجد أوجه تشابه أخرى بين الادب الحميادو والادب الموريسكى الاسبانى تتمثل فى طريق كلاهما باب التنبؤات . وقد درسنا فى مجال آخر (46) هذه الظاهرة الادبية الموريسكية التى كانت دوما

تتكهن بنصرة الاسلام فى الجزيرة أو تفسر - بالاعتماد على القرآن - الكارثة التاريخية التى حلت بالفئة المضطهدة كعقاب سلط على سكان الاندلس لابتعادهم عن دين أجدادهم . وقد أدانت الكنيسة هذه التنبؤات ، ومن جهة أخرى ظهرت تنبؤات معاكسة فى صالح المجموعة المسيحية . ولنا فى هذا المقطع مثال عن تحمس الموريسكيين الرؤيوي جاء من خلال تنبؤ نسب الى الرسول محمد عليه الصلاة والسلام : « سيرحم الله الموريسكيين : برحمته الواسعة وسينظر اليهم بعين الشفقة والرافة يوم يستفحل فيهم سم أعدائهم ، ويحرق منهم الرجال والنساء ، والاطفال والشيوخ ، ويطردون من ديارهم ويهجرون من قراهم ، يوم تهب الملائكة أمام الرحمان وتقول له : يا إلهي ، إن جماعة من عائلة صديقك ورسولك محمد تحترق بالنار وأنت القادر على النار لها . » فيبعث الله فيهم من ينقذهم ويخرجهم من ذلك العذاب الأليم . فبكى علي وبكىنا جميعا معه ثم قال له (للرسول عليه الصلاة والسلام) : « فمتى سيبعث الله فيهم عونهم ويشفي قلوبهم الحزينة » ؟ فأجابه : « يا علي ، سيحدث ذلك فى جزيرة الاندلس فى سنة تبدأ بيوم السبت ، وسيبعث الله سبحانه من الطيور ، يبرز بينها طائران يمثل أحدهما جبريل والآخر ميخائيل ، وستكون هذه الطيور من بلاد البغداد ستنبئ بحلول ملوك الشرق والغرب لانتفاذ جزيرة الاندلس ، وستعلن عن اندلاع وطييس الحرب فى الغرب وعن ذوبها وأهوالها التى لن ينجو منها أحد . وستحصل فضائح بين النصارى والمسلمين وسيعود الكل الى الاسلام بعد عسر كبير وسيرى الناس فى تلك السنة ضبابا كثيرا وماء قليلا ، وستثمر الأشجار ، وستكون صابة القمح أوفر فى الجبال الباردة ، وستزدهر خلايا النحل ... ثرثيا أرينال (Garcia Arenal) الموريسكيون ... ص 61 - 62 .

ولا ريب أن ميغال دي لونه (Miguel de Luna) هو الكاتب الموريسكي الذى استغل أكثر موضوع التنبؤات فى الادب الاسبانى المناصر للعرب خاصة وأنه أطلع عليه مليا باعتباره « مترجما » للوحات الرصاصية . وقد أفرط فى تناول هذه الظاهرة الادبية واستعملها لفائدة اخوانه الموريسكيين (وقد استنتجنا من خلال نصوصه التنبؤية ، أنه كان مطلعا على أدب الفروسية والروايات الرمزية الأخرى السائدة فى عصره) . وقد روى ميغال دي لونه (M. de Luna) أن تاريخ اسبانيا قبل الفتح الاسلامى « المجيد » مكتوب على صخرة يبلغ طولها احدى عشر ذراعا وعرضها ستة ذراعا . وقد قام بترجمته شخصا مما جعل الملك « أبو القاسم طرفة ابن طارق » يقرأه بنفسه . وقد كتب هذا التاريخ باللغة الكلدانية والتجأ المسلمون الى عدة علماء لكشف أسرارهم شأنهم فى ذلك شأن المسيحيين واللوحات الرصاصية التى عثروا عليها فى قلعة (Turpiana) وقرب الجبل المقدس (Sacromonte) .

وقد حاول ميثال دي لونه (M. de Luna) أن يمرر تنبؤاً آخر كحقيقة تاريخية حتى يرد الاعتبار الى شعبه : فقد دخل الملك رودريغو (Rodrigo) الى برج مسحور مليء بالعجائب حيث اكتشف لسوء طالعته تنبؤاً حول هلاك اسبانيا . إذ عشر على تمثال برنزي بيده اليمنى مطرقة وبيده اليسرى لوحة كتب عليها : « ستفتك منك شعوب أجنبية العرش وسيعاقب شعبك عقاباً شديداً » . وعلى كتفه لافتة أكثر بلاغة جاء فيها : « أستنجد بالعرب » . وقد جمع الملك العلماء لفك هذه الرموز فأجابوه أن النصر سيكون حتماً لحليف المسلمين في شبه جزيرة الاندلس . فهل أراد الموريسكي المتحضر ميثال دي لونه (Miguel de Luna) ان يشمل تكهنه عهد فيليب الثاني وفيليب الثالث ؟ نحن لا نستبعد هذا الافتراض خاصة اذا ما اعتمدنا تنبؤاً آخر يبدو أنه اقتبس من نص ألحميادي من القرن السادس عشر يتعلق بحوار دار بين الملك طرفة ابن طارق وامرأة تدعى « العنيدة » ، قالت له باللغة الاسبانية وهي راحة أمامه ، تتملق اليه وتجاهله : « يا مولاي ، أنا أصيلة إحدى المملكات الاسبانية ، وقد لقبوني بالعنيدة ، لاني ما زلت أتذكر - وقد مر على ذلك أكثر من ستين سنة ، أيام كنت طفلة صغيرة - ، صوت أبي وهو يقرأ ليلاً قرب المدفأة تنبؤاً حول هلاك المسيحيين على هذه الارض وغزو العرب لهم على يد قائد باسل ٠٠٠ كتبه رجل صالح كان محل تقدير واحترام بين معشر المسيحيين ٠٠٠ (« التاريخ الحقيقي » ... ص 52) .

وأمام تعامل ميثال دي لونه (Miguel de Luna) مع ظاهرة التنبؤ انجيازه الى الموريسكيين ، فان التكهّن الذي وضعه الروائي الاسباني الشهير ميثال دي ثرفانتاس (Miguel de Cervantes) على لسان شريف (Jarife) في قصة Persiles y Segismunda يبقى محرجاً بعض الشيء ، رغم أنه عامل موريسكيي بانسنية معاملة خاصة نظراً لصعوبة اندماجهم بالمقارنة مع بني دينهم في مقاطعة (La Mancha) (47) . ومع ذلك فمن الصعب أن نتصور أن الموريسكي يصل الى حد المناذاة بانقراض أمته كما فعل شريف (Jarife) - ولكن يبرز لعيان أن ثيرفانتاس (Cervantes) كان مطلعاً على التنبؤات الموريسكية كما جاءت في النصوص الحميادية حتى أنه اعتمدها كنموذج في تكهنات شريف (Jarife) إلا أنه عكس اتجاهها إذ جعلها ضد ثقافة الموريسكيين البلبسيين وحصانتهم ككيان مستقل (48) :

« متى تتحقق تنبؤات جدي ، المتبحر في علم الفلك ، حول انتشار الدين المسيحي في جميع انحاء اسبانيا !

سادتي ، أنا وإن كنت موريسكياً فاني أتمنى أن أتخلي عن ديني ، لأنني أصبحت مسيحياً ٠٠٠ كنت أقول أن جدي تكهن بأنه سيحكمنا عن قريب ملك

من عائلة « Austria » وسيهجر الموريسكيين ، كمن ألقى من نفسه أفعى
كانت تنخر أمعاءه ...

هيا أيها الفتى الكريم ، هيا أيها الملك المقدم ، ذل كل الصعاب وأترك
لنا إسبانيا خالصة ، صافية من بني جنسي الأشقياء ... وأملأ البحار بسفنك
المحملة بهذا الجبل العربي العقيم ، وألق بهذه الأعشاب الطفيلية والأشواك
وغيرها من النباتات التي أعاققت خصوبة المسيحية على الشواطئ المعادية » .
(Persiles, III, XI)

وأخيرا ، لنقف على وجه شبه آخر يدل رغم بعده المتواضع على مدى تداخل
الادبين الموريسكي الأسباني والألماني : لقد أصبح وصف الأندلس وأراضيها
الخصبة - كما هو معلوم - صورة أدبية متداولة في أدب عصر النهضة
الأسباني . وقد استلهمها الملك الحكيم (El Rey Sabio) بقصيده الشهير :
« تمجيد إسبانيا » ، واقتفى أثره في ذلك كل من لويس مارمول دال كرفخال
(Luis Marmol del Carvajal) وديافو هورتادو دي مندوثا (Diego Hurtado
de Mendoza) وفرنيسكو دي ثفرو (Francisco de Zofra) وبيريث دي هيتة
(Pérez de Hita) (49) . لا شك أن كل هذه النصوص الرائعة متناغمة إلا أن
نصوص فتى أريفلو (El Mancebo de Arévalo) وميغال دي لونه
(Miguel de Luna) تبدو في هذا المجال أكثر تباينا .

فقد أطنب « لونه » (M. de Luna) - الذي كان يكن شيئا من النفور تجاه
شمال شبه الجزيرة - في وصف جمال الأندلس وذلك من خلال تقرير قدمه
الوالي موسى الى الملك المنصور حول المقاطعة الجديدة هذا نصه :

« تملك هذه الجزيرة خبزا وخمرا وزيتا كثيرا ، بما فيه الكفاية لبقائها ،
وربما بما يفوق حاجتها ؛ ويربي أهاليها دود الحرير ويزرعون الكتان ،
وستخرجون من هذه المواد نسيجاً رقيقاً غزيراً ... وفي الجزيرة مناجم كثيرة
للفضة والنحاس والرصاص والحديد والزئبق ، أما مناجم الذهب فلا علم
لي بها ... » .

(التاريخ الحقيقي ... ص 106) .

أما « الفتى » (El Mancebo) ، فرغم أنه كان أصيل قشتاله وبالتالي غريبا
عن ربوع الأندلس ، فقد كان سخيّا في تمجيده لها متبعا في ذلك القوالب
الأدبية السائدة في ذلك العهد : وربما أمضى لونه (Luna) كلمات

(49) لدراسة هذا الوصف المؤلف دراسة مقارنة أشمل أنظر أيضا :
María Teresa Narváez, en defensa...

(50) من الغريب أن تبعت رواية El Mancebo de Arévalo و Pérez de Hita الى الوجود انطلاقا من
المقابلات التي يجريانها مع من نجا من انتفاضة البشراة وغيرها لانتقاء مادتهم «التاريخية» .

« الفتى » (El Mancebo) لولا أن هذا الأخير لم يؤكد على وجود الذهب في
الاندلس :

« لقد ضربت في الاندلس وكنت أتحسر على فقدان هذه الأرض الطيبة ،
والمعتدلة الفصول . إنها خصبة طولا وعرضا ، مدنها غنية ، وأنهارها حلوة
المياه ، وأراضيها سخية بقموحها وزيتونها ، وحريرها وذهبها وفضتها ، وربما
فاقت معادنها الثمينة انتاج اسبانيا كلها من هذه المعادن . . . » (التفسير
ص 292 - 293) .

وقد ذهبت بعض النصوص الالخيادية أبعد من « التفسير » لتؤكد أنه
الاندلس توجد بالضبط تحت اللجنة . وبطبيعة الحال لم يصل الادب الموريسكي
الاسباني الى مثل هذه المغالاة .

وبهذا نختم دراستنا المقارنة لهذين النوعين من الادب الموريسكي في عصر
النهضة الاسباني . وقد استطعنا أن نثبت أن في العديد من الحالات كانت
النزعة الشعرية للنصوص الموريسكية الاسبانية لا تجد صداها في النصوص
الثورية الالخيادية التي كانت تحاول في الخفاء وصف الحالة المأساوية التي
آلت اليها فئة الموريسكيين . فالتناقض اذا بين كلا المدرستين الادييتين
واضح لا غبار عليه . أما الادب المناصر للعرب فهو محاولة جماعية « لتنقيح »
الواقع التاريخي ، وأما الادب الالخيادو فقد كشف عن هذا الواقع الاليم .
لذلك تبدو لنا المدرستين متكاملتين رغم تناقضهما . فكلاهما يدافع بطريقته
الخاصة على الفئة المضطهدة ، وكلاهما ينادى بالتعايش السلمى وبنبذ التهميش
الاجتماعي (الى جانب أوجه الشبه الاضافية بين الادب الموريسكي الاسباني
والالخيادو) .

ومهما يكن من أمر ، فان القراءة « الثنائية » للادب الموريسكي تساعدنا على
فهم مدى تشعب الطرق وتحمس الادب الاسباني في تطرقه الى عملية الاندماج
الثقافي لآخر مسلمي الاندلس .

الباب الثالث

الأدب الأحميادو المورييسكى

أو وقائع عالم فى اندثار

... لسنا ننعيم براحة البال
حتى نقول الطرائف والنوادر.
(فتى أريفالو)
(El Mancebo de Arévalo)

بعد أن فتح طارق بن زياد جزيرة الاندلس سنة 711 أصبحت هذه البلاد مسرحا لأبهر التظاهرات الثقافية التى عرفتها آنذاك الامبراطورية العربية . فقد قدم المسلمون فى المغرب أو الاندلس - الذى سيسمى فيما بعد اسبانيا - آيات فى الابداع فى شتى فروع المعرفة من فقه وفلسفة وعلم الفلك وفنون جميلة نتيجة محاكاتهم الطريفة لمراكز الاشعاع الثقافى الاسلامى فى دمشق وبغداد، خاصة أيام الخلافة فى قرطبة أثناء القرن الحادى عشر. ولنذكر على سبيل المثال البحوث الفنية المفصلة لابن حزم القرطبي فى باب فلسفة الحب أو النزعات الصوفية الرائعة لابن عربى المرسى أو لابن عياد الرندى أو الاثر الشعري الوافر للملك المعتمد الاشيباي (1040 - 1095) الذى كان من التحالفين عسكريا مع السيد (El Cid) والذى ملأ الوادي الكبير (Guadalquivir) نورا بتنظيم مسابقات شعرية أو موسيقية على متن زوارق تجوب الوادي ليلا وتضيئه بفضل أخشابها المتوقدة .

(*) أريد أن أعبر عن شكرى الجزيل لكل المؤسسات التى قدمت لى يد المعونة لانجاز هذا العمل وأذكر على وجه الخصوص La National Endowment for the Humanities التى أعطتنى منحة للبحث عن مخطوطات عربية والخيادية فى مكتبات مدريد وغرناطة والقاهرة وبغداد وطهران وللاتصال بالاختصاصيين فى هذه البلدان ، (1976) .
كما لا يسعنى الا أن أشكر مكتب تنسيق الدراسات الجامعية والبحوث فى جامعة بوارتوريكو الذى مدنا هو الآخر بمنحة سفر الى مدريد وأكس اون بروفنس وباريس ولندن (1977-1978) .
أشكر أيضا لجنة الشؤون الاكاديمية لععادة العلوم الانسانية بجامعة بوارتوريكو التى ساعدتنى على الرقن وتصوير الوثائق .
وأود فى الأخير أن أعبر عن عرفانى الدائم لمساعدتى فى البحث فى ميدان الادب الالخيادو المورييسكى الاستاذة María Teresa Narváez (1976-1978) التى أدين لها بهذه الصفحات .

لقد تعايش هذا الشعب المتكبر ، المتعقد ، المأساوي (I) (لقد تعرضنا في الباب الاول الى أسعد فترات وجوده) مع النصراني واليهود طيلة العصور الوسطى في جو ملؤه التسامح النسبي رغم ظهور ما يسمى بحرب الاسترداد (Reconquista) لكن هذا التعايش بين الفئات الثلاث سرعان ما انعدم لاسباب تاريخية وأخرى سياسية واقتصادية ، تناولها بالبحث العديد من المؤرخين. وقد بدأت الثقافات السامية الاسبانية - أى العربية واليهودية - تتدهور خاصة بعد سقوط غرناطة سنة 1492 وطرده اليهود الشيء الذي حمل المسيحيين على ادماجها قسرا في فضائهم وإن كان ذلك بصفة تدريجية .

لقد « اندمجت » كل جماعة أو « فئة » حسب استعمال أمريكو كاسترو (Américo Castro) بطريقتها الخاصة . وقد كتب حول هذا الموضوع ما فيه الكفاية ، رغم وجود مسائل لم تطرق بعد . إلا أننا سنهتم في دراستنا هذه بحالة الاحتضار التي عاشها المسلمون الاسبان ثم بعملية إبادتهم إذ أنه رغم تعميدهم الاجباري (2) اثر انتهاء حرب الاسترداد ، فقد حافظوا على ايمانهم وانتمائهم العرقي لشعب واحد حتى طردهم النهائي من إسبانيا سنة 1609 خاصة وأن هذا الشعور لم تآت عليه هزيمة البشرات (Alpujarras) ولا نفهم الجماعي الى المناطق الشمالية (1570 - 1579) ، هذه المبادرة التي أخذها الملك فيليب الثاني لتعجيل اندماجهم السياسي والديني والثقافي (3) . لقد لعب هؤلاء الاسبان العرب أو « الموريسكيون » دورا مرموقا في الادب الاسباني في عصره الذهبي حيث كانت صورتهم تارة محل الكمال المطلق وطورا فرصة للقدح والتحقير كما ذهب الى ذلك كل من فرانيسكو ماركات فييانوفا (Francisco Marquez Villanueva) ومرييا سوليداد كاراسكو (Maria Soledad Carrasco) وميغال هيريرو (Miguel Herrero) وجورج شيبلاي (George A. Shipley) . أما حقيقتهم التاريخية فقد كانت مزيجا من الفضلة واليأس إذ كانوا أنصاف مندمجين في أغلب الاحيان وهي حالة تختلف كل الاختلاف عن حالة اليهود المتنصرين الذين تأقلموا - عن قناعة أو بدونها - مع الاسبان وواصلوا عطاءهم الفكري (نذكر من بين رموزهم فرنادودي روخاس (Fernando de Rojas) وفراي لوييس دي ليون (Fray Luis de León) وسانتة تيريسا دي آفيللا (Santa Teresa) وخوان لوييس فيفاس (Juan Luis Vives) والاخوان فالدهاس (Valdés)

(1) لنذكر من بين الاضطرابات التاريخية غزوات الموحدين والمرابطين .

أنظر أيضا : Philipp K. Hitti, History of the Arabs. From the Earliest Times to the Present. New-York, 1968.

(2) لم يجبروا فحسب بل وقعت اهانتهم أيضا . اذ كانوا يعملون في بلنسية مثلا بمكنسات وغصون مبللة في ساقية الماء حسب رواية (Décadas, II, p. 690) Gaspar Escolano.

(3) راجع : J. Caro Baroja, Los Moriscos del reino de Granada, Madrid, 1957.

وماتيو أليمان (Mateo Aleman) وغيرهم (4) ولقد أجبر الموريسكيون الذين لم يخضعوا تماما الى الثقافة أو الدين المسيحي أو الذين لم يفروا الى بلدان اسلامية على التستر واعتناق مبدئ التقية الى أن تعاقبت ضدهم طيلة القرن السادس عشر المراسيم الملكية التي أمرت بادماجهم بصفة تدريجية . فحرمت عليهم ممارسة الطقوس الاسلامية بمقتضى مراسيم سنة 1501 و 1502 و 1524 و 1526 و 1567 (رغم احتجاج أحد النبلاء الموريسكيين دون فرانثيسكو نونيات مولاي (don Francisco Nunez Muley) كما حرم عليهم استعمال اللغة العربية فى خطابهم اليومي أو فى الكتابة وحجر عليهم امتلاك كتب عربية « مهما كان موضوعها ومهما كانت قيمتها » (5) . بيد أن هذه الفئة الموريسكية التي سرعان ما تحولت الى أقلية مضطهدة ومهددة بالانقراض قد انتجت من خلال مصابها الجماعى أدبا فائتا تهتز له النفوس يعرف اليوم بالادب الاخميادو الموريسكي (Literatura aljamiado morisca) وقد كتب فى الحفاء ولم يكشف عنه الا بعد فترة التهجير بكثير . فقد عثر على بعض المخطوطات فى جوف عمود لبنت بمدينة ريكله (Riela) (6) وكان ذلك سنة 1728 . كما عثر على مجموعة هامة سنة 1884 عند تهديم بيت بمدينة ألوناسيد دي لا سيار (Almonacid de la sierra) (7) إن أول ما يجلب الانتباه فى هذا الادب - الذى لم ينشر فى معظمه والذى ما زال مشتمتا فى المكتبات الاسبانية والشرقية والاروبية - (8) هو طابعه الهجين والسري فى نفس الحين (9) : فقد كتبت هذه المخطوطات بالقشتالية أو بالبرتغالية أو

(4) حول تردد فئة اليهود المستترة على الاندماج أنظر :

Albert A. Sicoff, « Clandestine Judaism in the Hieronymite Monastery of Nuestra Señora de Guadalupe », Studies in Honor of N.J. Bernadele, New-York, 1965.

(5) أنظر أيضا : Mercedes García Arenal, Los Moriscos, Madrid, 1975, p. 47.

(6) هم الآن بالمكتبة الملكية بمديرى . وقد قام A. Galmés de Fuentes بترجمتها ونقحرتها جزئيا .

(7) توجد اليوم هذه المخطوطات بمعهد ميقال آسين للدراسات العربية .

(8) يمكننا انتظار اكتشافات جديدة على غرار ما قام به كل من

René Dagorn Teresa Losada María Victoria Villuendas
Un nuevo fondo de manuscritos árabes fragmentarios de la Biblioteca Nacional de Madrid », Al Andalus, XLII, 1977, p. 123-166).

ويتضمن مسحهم البيبليوغرافى مخطوطات الخميادية .

(9) يقول الباحث Ottmar Hegyi أن استعمال الموريسكيين للخط العربى لم يكن من باب التقية بل كان تعبيرا منهم على تمسكهم بدين محمد نظرا لقداسة الحرف العربى الذى كتب به القرآن وقد درس O. Hegyi ظاهرة الاخميادو فى لغات وحضارات أخرى كالفارسية والهندية والتركية والصينية . أنظر مقاله الصادر فى

Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca. Madrid, 1972.

ولنذكر أن ظاهرة الاخميادو قد طغت الى الوجود منذ القرون الوسطى . راجع :

A.R. Nykl, « Aljamiado Literature : El Rrekontamiento del Rey Ališandere », Revue Hispanique, CLXXII, 1929, pp. 409-611.

البلنسية ولكن مستعملة في ذلك الحرف العربي ، وهي ظاهرة أدبية لا يستهان بها إذ أن قسما وافرا من الادب الاسباني في العصر الذهبي ما زال يكتسي صبغة شرقية الشيء الذي يجعل الاستعراب أو على الأقل معرفة الحروف العربية أمرا ضروريا للغوص في هذا التراث الضخم . وبحلول القرن التاسع عشر بدأ فك رموز المخطوطات من لدن رواد هذا الميدان أمثال باسكوال قينقوس (Pascual Gayangos) (IO) وإيدواردو ساآفادرا (Eduardo Saavedra) (II) وخلال القرن العشرين مهد كل من خوليان ريفارة (Julian Rivera) وآسين بلاثيوس (Asin Palacios) الطريق لأخصائيين أمثال هارفي (L. P. Harvey) ومارثاندس قرثيا أرينال (Mercedes Garcia Arenal) ومنواله منشارس دي ثيري (Manuela Manzanares de Cirre) ورينهولد كونتزي (Reinhold Kontzi) وأثمار هيدجي (Ottmar Hegyi) ولويس ودنيس كاردياك (Louis et Denise Cardaillac) وخاصة ألفارو قلناس دي فوانتاس (Alvaro Galmès de Fuentes) الذي وضع بدار النشر (Gredos) مجموعة خصصت لنشر المخطوطات المنقحة (I2) .

في بداية الدراسات الالخميدانية ، كان الباحثون يأملون من وراء هذا الاكتشاف الادبي العثور على روائع مغمورة من الابداع الاسباني . من ذلك هذه الجملة التي استشهد بها هارفي (L. P. Harvey) والتي جاءت عن لسان سيرافين إستيبناث كانديرون (S. Estébanez Caldéron) عند تسليمه كرسي العربية بالمجمع الادبي بمدريد (Ateneo de Madrid) سنة 1848 : « إن الادب الالخميدادو هو إن صح التعبير بمثابة الاراضي الامريكية التي لم تكشف بعد والتي قد تهدي ثروة كبيرة لزارئرها الاوائل » (I3) .

كانت للامريكي جايمس مونرو (James T. Monroe) نفس الالاماني إلا أن هارفي (Harvey) أقر بأن حصيلة هذا الادب الى حد الآن لم تكن في مستوى الآمال المعلقة عليها . ونحن نؤيد في ذلك الباحث البريطاني لان البحوث التي قمنا بها من خلال مخطوطات الالخميدانية غير منشورة (والتي تصفحناها في المكتبة الوطنية الملكية ومجمع التاريخ الملكي ، ومركز الدراسات العربية بمدريد والمكتبة الوطنية بباريس ، ومكتبة أكس أون بروفانس ، ومكتبة كامبريدج) أو من خلال استنطاق البيبليوغرافيا الاساسية لهذا الادب ، أكدت

« Language and Literature of the Moriscos », British & Foreign Review, VIII (1839), (10) pp. 63-95.

Discurso de ingreso a la Real Academia Española', Memorias de la Real Academia Española, VI, Madrid, 1889, pp. 140-328. (11)

(12) نذكر حالة احدى طالباتنا María Teresa Narváez التي بدأت تقتحم ميدان البحث والنشر في هذا الموضوع بالذات .

« El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada » Actas..., op.cit., p. 22. (13)

لنا أن النصوص الحميادية لم تفرز عن وجوه بارزة وهي تتركب غالباً من مقالات تدعو إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام وتفسر قواعد الإسلام وسلوك المسلم وتشرح الطقوس والشعائر والمذاهب التي بدأت تتلاشى شيئاً فشيئاً ، وتدخل أحياناً في بعض المجابهاة الجدلية ضد النصارى (مثلما بينه كاردياك في أطروحته : **الموريسكيون والمسيحيون** ... باريس 1977) على أن هذه المجابهاة دون مستوى تلك المجابهاة الجدلية المذهلة التي كان يحمي وطيسها في القرون الوسطى الهاشمي وابن حزم القرطبي وعبد الله الترجمان . كما تكشف المخطوطات التي حلت ألبازها عن حياة فئة الموريسكيين من خلال مقالاتهم في القانون والسحر والشعوذة والطب ، والتنبؤات والطرق التي يجب توخيها في صورة الوقوع بين أيدي محاكم التفتيش ووصف منزلتهم كمضطهدين ومطاردين وتمجيد الرسول عليه الصلاة والسلام ومحاكاة الكاتب المسرحي لوبي دي فيثا (Lope de Vega) في شعره المتميز بالتصنع والبديع في أسلوبه . وبصفة عامة فإن هذا الأدب مبتذل من الناحية الجمالية - خاصة إذا قورن بنظيره الأسباني خلال العصر الذهبي - إلا أنه يقدم أحياناً روائع أدبية ذات بعد فني لا ريب فيه . نذكر من بينها تلك الروايات المحمية وخاصة « حديث القصر الذهبي » التي نشرها ثاماس دي فوانتاس (Galmés de Fuentes) في « كتاب المعارك » بمدير 1975 (El Libro de Las Batallas) وقصائد محمد ريدان (I4) أو بعض الشعراء التي تناولتهم بالدرس منوالا منشارس دي ثيري (Manuela Manzanera de Cirre) (I5) .

ورغم احترازا أمام التفاؤل المفرط تجاه البعد الفني للأدب الحمياد الموريسكي ، فنحن نعتقد أن هؤلاء الكتاب المجهولي الهوية والهجنين ، جديرون بأن يحتلوا موقعا مرموقا من الأدب الأسباني في العصر الذهبي . لان هذه المخطوطات المكتوبة بالحرف العربي والتي بدأت تدلي لنا بأسرارها خاصة في العقود الأخيرة ، لها قيمة أدبية خطيرة اذا نحن تأملنا فيها مليا وخذناها بعين الاعتبار من منظار آخر : اذ نعاين من خلالها - في ضيق وتأثر - عمالية انقراض الشعب الموريسكي والمجهودات التي بذلها ليقف أمام مسار تاريخي لا مناص منه .

إن الكتاب الموريسكيين هم بمثابة المؤرخين لعالم في اندثار . فأمام مؤرخي العالم الجديد - أمثال كريستوف كلومبوس (Critobal Colon) ويوميائه ، وبرنال ديات دال كستيو (B.D. del Castillo) ولوبات دي ثومرة

H.E.J. Stanley, « The Poetry of Mahomet Rabadán » (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, VI (1878), p. 200.

« Textos aljamiados : poesía religiosa morisca » Bull. Hisp. LXXII, 1970, pp. 311-327 (15)

(Lopez de Gomara) الذين مدونا باخبار تأسيس عالم واخصابه (I6) بلغة لا تكاد تفهمهم عند التعليق على تجاربهم [كما تبين ذلك كل من منوال ألفار (Manuel Alvar) (I7) وستيفان جيلمان (Stephen Gilman) (I8)] كان المؤرخون الموريسكيون يصفون حالة عجزهم المتفاقم والكارثة الثقافية التي حلت بهم بلغة متقلصة شيئا فشيئا . من ذلك ان قيمة هذه الشهادة المؤثرة لا تكمن في بعدها التاريخي أو الانساني فحسب بل وأيضا في بعدها الادبي كما سنحاول أن نبينه فيما يلي . إن الادب الاحيادو جدير بالدرس والتحليل شأنه في ذلك شأن «يوميات» كولومبوس أو «التاريخ الحقيقي» لغزو اسبانيا الجديدة » لبرنال ديباث دال كستيو وإن كان ذلك لاسباب مضادة : فالموريسكيون يتحدثون عن تصفية عالم . اما الاسبان فهم يقفون عند تأسيس كيان جديد . ومن الغريب أن يقترن غزو أمريكا في القرن السادس عشر بظلم آخر المعالم الشرقية في اسبانيا ، وهي الظاهرة التي سمنتاولها بالتحليل الدقيق بالاعتماد على المخطوطات الاكثر يأسا ، أعني المخطوطات ذات البعد الديني (I9) والتي حاول روادها من خلالها أن يتحدوا التاريخ ويدفعوا عن وجود الاسلام الذي حرم رسميا كما رأينا منذ بداية القرن السادس عشر (20) .

إن أول مأساة لهؤلاء المؤرخين الموريسكيين تكمن في عجزهم على تعاطي الادب ، أو الوعظ الديني أو وصف مأساتهم التاريخية بلغة أجدادهم اذ كانت العربية الفصحى تتلاشى بينهم بسرعة فائقة . فاذا ما اعتمدنا « وصايا ومحرمات القرآن والسنة » لعيسى بن جابر ، نجد أنه كتبها سنة 1462 بالقشتالية والالخيادو لفئة من المدجنين الذين ما كانوا ليفهموا وثيقته لو أنه كتبها بالعربية . إن الحرف العربي الذي استعمله الموريسكيون في كتابه القشتالية والذي كان يمثل تقريبا كل معرفتهم بلغة القرآن (21) يعكس في

(I6) لقد شكل غزو أمريكا واستعمارها مظلمة تاريخية باعتبار تدمير الثقافات الهندية وتدجينها راجع في هذا الصدد Miguel León Portilla, *El reverso de la conquista, México, 1974*. ومع ذلك فان ذلك الحدث كان مثمرا بالنسبة للكاشفين الذين عبروا عن ذلك في رواياتهم حول العالم الجديد

(I7) Cristóbal Colón, *Diario del descubrimiento, estudios, ediciones y notas por Manuel Alvar, Ed. del Excmo Cabildo de Gran Canaria, 1976.*

(I8) Bernal Díaz del Castillo and Amadís de Gaula » *Homenaje a Dámaso Alonso*, (18) II, Gredos, Madrid, 1961, pp. 95-114.

(I9) تمثل هذه المخطوطات الاغلبية .

(20) كان الموريسكيون يدفعون المال حتى لا تطبق عليهم المراسيم الملكية وخاصة في مقاطعة الاراغون حيث تأخر التعميد الجبري لاسباب اقتصادية .

(21) هناك حالات استثنائية نذكر من بينها مقاطعة بلنسية التي حافظت على العربية فكان الموريسكيون يؤمنونها لحفظ لغة أجدادهم .

حقيقة الامر مأساة عميقة لان جهلهم للغتهم المقدسة لم يكن بالنسبة اليهم كارثة ثقافية فحسب بل ودينية أيضا لان الدعاء فى الاسلام بلغة الوحي هو جزء جوهرى من التعاليم الدينية . من ذلك أن الباحث الكندى هيدجي (O. Hegyi) قد لاحظ أن الكتاب الموريسكيين تشبثوا بالحرف العربى لا للاختفاء والسرية بل لقداسة هذا الحرف عند المسلمين ، الشيء الذى دفع أحد الموريسكيين المتسترين الى التعبير عن مدى سخطه وغيظه قبل ترجمة مقاله التبشيري من العربية الى الاحميادو (انظر ساآفادرا (Saavedra) ص 142) لان « أبناء دينه يجهلون العربية التى نزل فيها القرآن المقدس ، وحقائق الاسلام ، ولا يفقهون معانيه الدينية الخالصة طالما لم يعبر عنها بلغة أعجمية كذلك التى يتداولها هؤلاء الكلاب المسيحيون ، الطغاة ، ضللهم الله ! فليغفر لي سبحانه الذى يقرأ ما فى الصدور لان نيتي ترمي الى فتح طريق النجاة أمام المؤمنين وإن كان ذلك بالهجاء الى هذه الوسيلة الحقيرة » (22) . فاذا ما اقتربنا من الجمل العربية التى نجدها فى فاتحة المقال الاحميادو أو خاتمته أو من بعض الكلمات التقنية والدينية العربية التى تتخلله نلاحظ أن عربيتهم تشكو من عديد الاخطاء خاصة فى مستوى الرسم . فمن المؤسف أن نقف على مدى تدهور اللغة العربية الفصحى عند الموريسكيين وهم الذين ورثوا ثقافة ابن زيدون . من ذلك أن المؤلف المجهول المخطوط رقم 1223 لمكتبة ميغانس باكس أون بروفنس يكتب فى مستهله «بسم الله الرحمان الرحيم» ولا يقف اذن عند كل الحركات (F. 44) . كما نجد نفس هذا الخطأ فى مقطع من الفاتحة فى المخطوط 3236 لمكتبة القصر بمدريد الى جانب حذف الياء : « الحمد لله رب العالمن » أما المخطوط XLVIII لمكتبة مركز الدراسات العربية بمدريد فهو يقدم لنا أخطاء فى مستوى نقحرة العربية والاحميادو قد تعكس من ناحية أخرى كيفية النطق عند الاندلسيين ومن بين هذه الاخطاء نذكر على سبيل المثال : « حلال احرم » (الحلال والحرام) . ونلاحظ هنا أن الموريسكي قد عوض اللام بالراء وربما كانت هذه خاصية صوتية لدى بني جنسه .

كما تعرضنا الى العديد من الاخطاء الاضافية فى « تفسير » فتى أريفالو (Mancebo de Arévale) ص 1) فى المخطوط LXII لمكتبة مركز الدراسات العربية بمدريد وفى المخطوط 774 للمكتبة الوطنية بباريس ، إن هذه الاخطاء تشكل القاعدة لا الاستثناء .

إن اخطاء الموريسكيين لا تكمن فى الرسم فحسب بل تتعدى ذلك الى القواعد النحوية الاساسية . والموريسكى الذى هو يعتبر من بين « المثقفين »

(22) George Ticknor, Historia de la literatura española, IV, M. Rivadeneyra, Madrid, 1881-1885, p. 420.

(23) يقدم هذا المخطوط العديد من الميزات الخاصة بالنطق الاندلسى كابتدال الخاء بالهاء والزاء بالسيف والتى تدل على انتماء كاتبها أو ناسخها رغم أنه عشر عليها بـ

Almonacid de la sierra

أعني (El Mancebo de Arévalo) يجسم هذه الظاهرة اللغوية المتردية . وقد طلب منه بعض الاصدقاء أن يلقنهم دروسا فى العربية ، فكانت دروسه مفاجأة من حيث جهله لأدنى قواعد الشكل والاعراب (24) .

ولم تنج اللغة الاحميادية هى الاخرى من التلف التدريجى لان الفقيه (El Mancebo de Arévalo) لم يكن يتحكم من الناحية النظرية فى قواعد الرسم الاحميادى اذ كان يعتقد أن الالف والباء والجيم هى الحركات التى من دونها لا تستقيم أى كلمة . وهذا عين الخطأ اذا ما استثنينا طبعا الالف .

كان الموريسكيون يشكون اذا من عائق لغوي وكان مؤرخوهم يشكون من نفس الاعاقة . أما مؤرخو العالم الجديد فقد أقرأوا القشتالية اثر وصفهم لعجائب هذا الكون الساحر . وربما ذكرتنا حسرة كورتاس (H. Cortes) أمام « عجز اللسان » عن ترجمة روائع أمريكا حسرة الصوفيين أمام عجزهم على التعبير عن نشوتهم (25) : « لا يمكنني أن أصف كل ما رأيته . ولكن سأحاول قدر الامكان أن أصف بعض الشيء ولو بلغة رديئة وقد لا يصدق القراء ما سأقوله لهم لان ما نراه هنا بعيوننا لا نفهمه بعقولنا » (26) . وفعلا فقد تحتم على الغزاة الاسبان للعالم الجديد - كما رأى ذلك ألفار (Alvar) - أن يستكشفوا الكلام والخطاب وأن يصفوا المشاهد الامريكية من خلال معادلات لغوية مع القشتالية (أو لغة الاندلسيين فيما يتعلق بـكلومبوس) ، وأن يضيفوا لها فى العديد من الحالات معاني وأبعادا دلالية جديدة ، الشيء الذى أثرى لغة الاسبان ثراء كبيرا . وكثيرا ما كانوا يتوصلون الى ترجمة واقعهم الجديد من خلال احالات أدبية فى متناول الاوروبيين ، وقد أشار ألفار (Alvar) فى هذا السياق الى مثال رائع (أصبح اليوم يكتسى صبغة فكاهية - هزلية) يتعلق بوصف الاميرال كلومبوس فى يومياته « لعرائس البحر :

« عندما اتجه الاميرال الى واد الذهب . . . رأى ثلاثة عرائس بحر وقد خرجت من أعماق البحار وانتصبت أمام عيني ، ولكنها لم تكن جميلة مثلما

Breve Compendio de Nuestra Ley y Sunna (Combridge, Dd. 949, Fol. 77rv.). (24)

نستعمل نقرة الكتاب الذين نستشهد بهم ولكننا نعتد فى نصوصنا على نظام نقرة من ذلك P. Harvey . بعض التضارب فى الكتابة .

(25) راجع دراساتنا حول :

— « San Juan de la Cruz, una nueva concepción del lenguaje poético » (BHS, LV, 1978, pp. 19-32).

— « Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn 'Arabi de Murcia » (Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas, Toronto, Canadá, 1980, pp. 473-477).

San Juan de la Cruz y el Islam

Cronistas e historiadores de la conquista de México, 1952, Ed. Gayangos, pp. 101-102 (26)

أنظر أيضا Gilman, op.cit., p. 99

كنا نتصورها من خلال ما قرأناه اذ كان وجهها يشبه وجه الرجل . . . وقد رأى أيضا هذه الكائنات فى غينيا ، قرب سواحل منقينا . . . »

لم يكن الاميرال قادرا على رؤية العالم الجديد دون اللجوء الى منظاره الثقافي الادبي ، لذلك عجز على التعبير بصفة مجردة . . . وربما كان يشاهد خرفان البحر المتكاثرة فى المحيط الاطلسى . .

أما رمون إفلاسياس (Ramón Iglesia) فقد درس من جهته مدى اسقاط « روايات الفروسية » على وصف مغامرات الغزاة (27) اذ كثيرا ما كان المؤرخون يعلقون على التجارب والاكتشافات المذهلة التى يقومون بها والتى تصعب ترجمتها أدبيا بالاعتماد على نصوص خيالية مثل أمديس (Amadís) و (Celestina) أو على شخصيات خرافية وردت فى القصائد الشعبية طيلة القرون الوسطى (Romancero) - ويفسر جيلمان (Gilman) هذه الظاهرة فيقول أنها حلت مشكلة الاتصال بالنسبة الى الغزاة الاسبان ومؤرخيهم . ومهما يكن من أمر فقد أثرت هذه الوسائل التعبيرية فى لغة قشتالة خاصة وأن حقلها الدلالى أصبح يشمل واقعا أكثر اتساعا وتشعبا . كما استوعبت اللغة الاسبانية كلمات جديدة مثل (manatí) (خروف البحر) و Canoa (زورق) و bohío (كوخ) حتى تتعامل مع الواقع المعاش بأكثر مرونة وحتى تحل قدر الامكان اشكالية التعبير الادبي الذى بقي حتى اليوم ، حسب أرتورو انشافريا فراري (A. Echevarría Ferrari) (28) الشغل الشاغل بالنسبة لكتاب أمريكا الناطقين بالاسبانية . أما المؤرخون الموريسكيون فقد تدهورت لغتهم لا من حيث الرسم فحسب بل وأيضا من حيث ادراكهم للمفاهيم . فهم كثيرا ما يحرفون معنى الكلمات التقنية الدينية التى يستعملونها . فمفهوم «التقية» أى التظاهر بدين العدو والتمسك فى قرارة النفس بالاسلام ، لا يكاد يظهر فى النصوص الاحمىادية (رغم تداوله بين الموريسكيين - وقد أكد كاردياك (L. Cardaillas) أن هذا المفهوم قد حاد عن مدلوله الدينى والقرآنى فى المرة الوحيدة التى وقع استعماله وقد أكد ذلك كل من كامل الشايبى وجايمس مونرو (James T. Monroe) ومرثادس ثريثيا أرينال (M. García Arenal) . وقد وردت هذه الكلمة فى المخطوط س. I لمجمع التاريخ الملكى (ص 102) وأصبحت اسما لأحد ملاطفي النساء لانه كان يستعمل بدون شك الموارد (ص 99) (23) - لما زار (Gabriel) قيريم (Maria) خافت هذه الاخيرة

(27) نفس المرجع ص . 167

Lengua y literatura de Borger. Ariel Barcelona, 1983.

(28) راجع :

(29) أشكر زميلتى بجامعة هارفارد Wasma'a Chorbachi على تفسيرها الطريف لكلمة تقى «رجل جميل بوجود الله» . فى كل الحالات فقدت الكلمة معناها الدينى السابق .

لأنها كانت تحسب أن مخاطبتها هو المسمى « تقية » ، « فحجبت وجهها خشية لأنه كان من بين بني إسرائيل رجل يدعى « تقية » وكان من أجمل الفتيان ، ولم يكن ينظر الى امرأة استسحسن عودها الا وأوقعها في شركه » ... (ص 99) .

لقد حاول الموريسكيون ترجمة الثقافة العربية التي بلغت أوجها في العصور الفارطة والتي أصبحت بينهم مجرد ذكرى شاحبة - لكن لغتهم أبدت افتقارها الى حقل دلالي معبر بعد أن فقدت تلك الاحالات اللغوية المعقدة والثرية بالرموز التي تداولها الفقهاء والمتصوفون من قبلهم ، فعجزت على نقلها الى الاسبانية . ولقد درس العديد من المستعربين ومن بينهم لويس ماسينيون (Louis Massignon) (مقارنة من أصول المعجم التقني لدى المتصوفين في الاسلام - باريس 1922) وبول نوييا (Paul Nwyia) (تفسير النص القرآني ولغة المتصوفين - بيروت 1970) وآميل درمنثام (Emile Dermenghem) (ديباجة الخمرية ابن الفارض - باريس 1931) (30) لغة المتصوفين التقنية التي كشفت عن بعض أسرارها بعض الملمهين الاسبان في القرن السادس عشر أمثال سان خوان دي لاکروث (San Juan de la Cruz) والقديسة تيريسا (Santa Teresa de Jesus) . ولم يدرك ذلك الموريسكيون كما ذهب الى ذلك عن خطأ المستعرب الاسباني ميغال آسين بلاثيوس (32) (Miguel Asin Palacios) فلنتفحص بعض الحالات النموذجية : إن الشاعر الاحميادو « المثقف » محمد ربدان لا يعكس سوى بعض المفاهيم السطحية لذلك النظام اللغوي المعقد والمغلق لدى الصوفية : فرمز « النور » على سبيل المثال يقتصر عنده على بعض الافكار العامة والمألوفة والتي مفادها أن آدم يتلقى نورا وعنه يرثه الانبياء الى أن يصل الى محمد عليه الصلاة والسلام ، والحال أن هذا الرمز قد شهد تطورا فائقا عند الغزالي وابن سينا ، وابن عربي ، والنوري ، والسهوروردي ، وابن الحسن الشاذلي . أما رمز « ليلة النفس الدامسة » الذي وجده آسين بلاثيوس (Asin Palacios) عند سان خوان دي لاکروث (San Juan de la Cruz) وعند ابن عباد الرندي (وعثرنا عليه من جهتنا عند صوفيين آخرين) فهي ليلة خاصة يتحد فيها المرء بالخالق وتقترب عند محمد ربدان بليلة إسراء الرسول عليه الصلاة والسلام على متن البراق الى السماء .

وهناك زجل متداول في مخطوطات الموناسيد دي لاسييرا (Almonacid de la sierra) يمجّد الرسول محمد عليه السلام ويظهر فيه رمز

(30) راجع أيضا كتاب العلماء للسرّاج (Gibb Memorial, Series, XXII, London, 1914).

(31) لقد درسنا هذه الظاهرة في مقالنا المذكور سابقا : « Los lenguajes infinitos... »

(32) لقد اغنيّا بهذه القضية في دراسة مشتركة مع María Teresa Narváez وفي كتابنا

San Juan de la Cruz y el Islam

María Teresa Narváez

الليلة الدامسة كمرحلة عذاب روحي . وفى أبياته الاخيرة نلاحظ بعض التشابه مع (San Juan de la Cruz) « من أراد حظا سعيدا ، وتاق الى درجة عالية فليقم الصلاة فى الليلة الدامسة على محمد » . لكن هذا الرمز لم يعد يكتسي نفس الابعاد والمعاني بين الموريسكيين وحاد عن فكرة انقباض الروح قبل اتحادها بالخالق كما ورد ذلك عند ابن عباد الرندي أو عند سان خوان دي لاکروث (San Juan de la Cruz) .

ومن جهة أخرى أبدى الكاتب المجهول للمخطوط الموريسكي XLVIII لمكتبة مركز الدراسات العربية بمديرية جهله عند تفسيره لاحدى سور القرآن إذ لم يبرز البعد الصوفي فى ترجمته وتفسيره للظلام والليل مثلما ورد فى الكتاب العزيز .

أما رمز الحصون السبعة أو مقامات الروح هذا الرمز الاسلامي الذى قبل ان تتبناه القديسة تيريس (ورد لدى الشاذليين فى القرن الثالث عشر (33) وعند النوري البغدادي فى القرن التاسع (34)) فقد وجدنا له بعض الاصداء فى الادب الاحمياىد الموريسكي ، ففي « حديث القصر الذهبي » ينقذ على ابن أبي طالب رضى الله عنه قصرا من ذهب وحجارة كريمة لكنه ملعون ويسكنه تنين وبعض الجن والشياطين وذلك بمعونة الله وقراءة القرآن .

لقد تقلصت لغة الموريسكيين فى القرن السادس عشر ولم تعد لها نفس الشحنة الرمزية الاسلامية التى ميزت لغة أجدادهم ، فكانت لغتهم مرآة صادقة لانقراضهم ككيان ثقافى . ورغم محاولة بعض المؤلفين لمقالات دينية - نذكر من بينهم (El Mancebo de Arévalo) (35) و (Baray Reminyo) - لاطهار « معرفتهم » لاعلام الفقه والصوفية ، كانت مجهوداتهم تثير الشفقة لانها تقتصر على الإشارة الى الاسماء دون التعرض الى عطايتهم الفكرى الشئ الذى جعل حقل لغتهم الدلالي يتقلص شيئا فشيئا . من ذلك أن الشاعر ربدان أقحم فى قصائده أعلام العرب دون التمييز بينهم « فنوه بعظمة الحسن وبفصاحة الغزالي وبخطاب ابن عربي وبرموز ابن سينا وبأسلوب عمر باي وبحكم العربي ... »

وفى بعض الحالات كان الموريسكيون ينسبون الى مشاهير المسلمين بعض المسائل المذهبية دون التثبت من ذلك . فـ (El Mancebo) فى حديثه عن « الصلاحية » قد نسب الى الغزالي أقوالا ونصائح بدون ذكر

(33) راجع مقاله : Sādīlies y alumbrados, Ai And. IX (1944), at XVI (1951)

(34) لقر ترجمنا من العربية «مقامات القلوب» الذى نعتبره هاما جدا لفهم النزعة الصوفية فى الادب الاسباني للعصر الذهبي .

(35) نسب كل من Saavedra et Harvey الى فتى Arévalo «التفسير» Sumario de la relación y ejercicio espiritual (Biblioteca Nacipeal de Madrid, Res. 245).

« إحياء علوم الدين » أو أى مقال آخر . « يقول الغزالي فى حديثه عن رؤية الصالحين : ما ترك ابن آدم هذه الدنيا يريد الآخرة إلا ورافقه رحمة الله سبحانه وتعالى ... » . كما نسب الى ابن عربي أقوالا دون أن يقرأ « ترجمان الاشواق » أو « فتوحات علوم الدين » الشئ الذى يجعل ميثقال آسين وخوليان ريبارة يعلقان على « التفسير » بأنها تتضمن أصداء خاطئة لفلسفة ابن عربي المرسى .

لقد أخذت لغة الموريسكيين تتلاشى وتندثر بمرور الزمن . ولما حاولت هذه الفئة المطاردة أن تجد الكلمة الصحيحة للتعبير على الواقع استعملت كلمات جديدة من بينها (enanto) (Conduelma) (alayda) (edianza) (Subelar) الا أن هذا الاستعمال لم يلق نفس النجاح الذى عرفته تلك الكلمات التى اقترضاها الغزاة الاسبان من اللهجات الهندية : (Manatí), (Canoa), (bohío) , والتى تبناها الاسبان بكل طواعية ، لان هذه الالفاظ الجديدة التى أحدثها الموريسكيون (والتى استعصى فهمها على أخصائيين من طراز ربارة وآسين وهارفي) تلاشت كتلاشي الادب المحتضر الذى أفرزها .

بينما كانت أوروبا تنظر الى أمريكا - هذا العالم الجديد والخصب - وتحاول أن تفهم ألغازه وتتمثله من خلال أخبار وتعاليق المسافرين والمغامرين والمستكشفين ، كان الموريسكيون يحاولون عبثا انقاذ عالم أخذ طريقه الى الاضمحلال والنسيان . ومن المؤسف حقا أن تؤول ثقافة الموريسكيين الى مثل هذا التدني خاصة وأن الكتاب الذين اعتمدناهم يشكلون بادی، ذى بدء « النخبة المثقفة » نسبيا والمحافظة على الشعائر الدينية الشئ الذى « أهلها » الى القيام بدور الواعظ والمرشد الديني وسط عشيرتهم . وقد برز من بين هذه « النخبة » (Baray de Reminyo) وخاصة (El Mancebo de Arévalo) وقد لقي هذا الاخير عناية فائقة من لدن الناقدین وعلى رأسهم (L. P. Harvey) (36) . وقد قال عنه مساعده (Reminyo) : « أنه طالب شاب ، قشتالي ، أصيل بلدة (Arévalo) ، خبير ومتمكن من اللغة العربية ، والعبرية والاغريقية واللاتينية ، ، ويجيد الحميادية » (37) ورغم ما نسب اليه من مهارات لغوية مذهلة فقد أخذ (Harvey) على عاتقه تبيان الاخطاء التى يقع فيها (El Mancebo) كلما حاول التبجح بمعرفته لعدة اللغات . في ربوع اسبانيا قبيل حجه الى بيت الله

(36) راجع خاصة مقاله : « Un manuscrito aljamiado de la Universidad de Cambridge », Al And, XXIII, (1958), pp. 49-74.

María Teresa Narváez : En defensa del Mancebo de Arévalo, tesis graduada, Universidad de Puerto Rico (inédita).

(37) راجع : Harvey, « Un manuscrito aljamiado... » p. 65.

الحرام (38) وزار الجماعات الموريسكية السرية ، وتحادث مع الكثير من بني دينه مثل (La Mora de Ubeda) وهي عجوز من غرناطة محترمة لمعرفتها بالاسلام و (Nozeita) وعلي (Sarmiento) ويوسف (Banegas) ، والكل من المثقفين المتضلعين في أحكام الدين الاسلامي . وقد يمثل هؤلاء طبقة اجتماعية محظوظة مالا وعلميا وسط شعب سائر نحو الانقراض أو الاندماج الثقافي . أما (La Mora) فقد كانت لها بعض الاتصالات بالفقهاء والعلماء ، وكانت تؤمن بالقرآن والسنة ايمانا راسخا . إلا أن (El Mancebo) الذي كان معجبا بها قد لاحظ « أنها أمية » ، (ربما أراد بذلك أنها لم تكن مثقفة كثيرا لأنها على ما يبدو كانت تحسن القراءة والكتابة . وكانت تكتب الرسائل - وان لا نستبعد أنها كانت تملئها - وكانت تملك بعض الكتب) . وأضاف (El Mancebo) : « أنها لم تكن فصيحة لان حكمها كانت غليظة وسوقية » إلا أنه يعترف لها بحفظ القرآن . ولم يكن لهذه العجوز إلمام بمسائل فقهية أو صوفية ، وقد اقتصر تفسيرها للقرآن على بعض التنبؤات بسقوط الاسلام في الاندلس : « يا بني لا تشك في ذلك - سقوط الاسلام في الاندلس - فقد جاء في القرآن أن الذين يكون اليوم مصيرهم ، هم بعينهم سبب مصابهم ... » (ص 225) .

ويشبه هذا « التفسير القرآني » في سطحيته شرح محمد ربدان لفاتحة القرآن ، اذ لم يكن سوى تأويل بسيط بعيد كل البعد عن عمق ودقة فطاحل المفسرين أمثال الترمذي الحكيم وجعفر صادق (39) . ولم يكن علي (Sarmiento) (40) ويوسف (Banegas) يختلفان في تواضعهم الثقافي والديني رغم ما ادعاه هذا الاخير من معرفة للقرآن والعربية واليهودية .

أما الفقيه (El Mancebo) فلم يصل هو الآخر الى مستوى المفسرين القدامى رغم العناوين الطريفة التي تضمنها كتابه « موجز في الدين والسنة المحمدية » نذكر من بينها « أساليب القرآن السبعة » . « شروح لبعض الآيات » . ولم تكن (Nozaita Cald-rái) متميزة بتأويلها للنص القرآني بل ربما كانت موضوع سخرية ، اذا ما قارنا نتائجها بالتراث الصوفي الذي تركه كل من الشبستري (41) وابن عربي . ولكن لنسمعها تتكلم على المستوى الثالث للكلام في القرآن : « في المستوى الثالث للكلام في كتابنا العزيز تخضع كل

(38) لم يقدّر أحد على العثور على المخطوط الذي أشار اليه La Peregrinación del Mancebo de Arévalo » : Gayangos.

(39) راجع : Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique, Beyrouth 1970.

(40) راجع تفسيره القرآني لخلق العالم في El Breve Compendio, F. 24 r y ss.

(41) أنظر : Toshio Izutzu « The Paradox of Light and Darkness in the Garden of Mystery of Shabastari », Analogical Qualities of Literature (1971), pp. 288-307.

المخلوقات وتهتز السهول والجبال أمام قداسته ، وتذكر البحار والأمطار
بأبعاده ... » (التفسير ص 489) (42) .

أما الفقيه الشاب (El Mancebo de Arévalo) فلم يكن هو الآخر من
المتبحرين في علوم الدين (43) وقد عبر عن عجزه اللغوي في حديثه عن جنة
الملائكة : « من يفهم عمل الملائكة الدقيق ؟ من يفقه خشوعهم ، وأمانهم
السموية وأوامرهم الخفية وهم على ذمة الرحمان الى يوم القيامة ؟ » (التفسير
ص 390) .

إن هذا المقطع وإن كان من أرقى فترات (El Mancebo) تأملا وتفكيراً فإنه
يبقى بسيطا اذا ما نظرنا الى مجهودات الصوفيين في القرن السادس عشر
الذين ابتكروا لغة اصطناعية لامتناهية (Bal-A i-BALAN) للتعبير على
الحالق (44) . وقد كانت هذه المشكلة المحور الاساسي التي تدور حوله النزعة
الصوفية في الاسلام . وقد أطلق الصوفيون المصطلح التقني «شط» على حالة
الهديان التي يصل اليها الملهم عند انتشائه ، وهي حالة كثيرا ما تفرز قصائد
رائعة (عند ابن عربي وابن الفارض) شبيهة اليوم بالقصائد الرمزية أو
الفوقية الأوروبية .

ولكن لنترجع الى موضوع الموريسكيين الذين لم يوفقوا في تعاملهم مع
اللغة والفكر العربيين ولنحل بعض الشيء الشروح الصوفية والسرية التي
ضمنها (El Mancebo) (45) في مقاله « الانعاش والنعاس » أي حسب
(Saavedra) يقظة الروح وسباتها . إنها شروح موجزة وسطحية بالمقارنة مع
دقة التفكير عند الحلاج أو النوري البغدادي . لأنه رغم مجهوداته الياثسة أخذ
يبتعد شيئا فشيئا عن التراث الثقافي العربي الاسلامي :

« الانعاش يحل بالقلب كالقطرة السوداء ... الانعاش يضي على الحركة
والاحساس بعدا جديدا . الانعاش هو مادة متدفقة يبتها القلب قطرة قطرة
وتفرزها حرارة طبيعية ... الانعاش لا يرهق النفس لانه يحل بها إثر حلم
مزعج أو عمل شاق ... هو كالغشاء الابيض ، يكسو الجسم عندما يكون
غارقا في سبات عميق ... » .

(موجز الدين والسنة المحمدية . ص 237)

(42) قد لا نتجح في ترقيم الصفحات كما ينبغي لان صورة المخطوط لا تحمل أحيانا رقم الصفحة

(43) أنظر : Denys L'Aréopagite, la Hierarchie Celeste, Paris 1958.

(44) أنظر : Alessandro Bausani, «About a Curious Mystical Language : Bâl-a i-Balan» : East ant West, IV (1954), pp. 234-238.

(45) يبدو هذا أسلوبه وليس بأسلوب Reminyo لان الرسالة التي نستشهد بها نجدها أيضا في Sumario

لقد ابتعد الموريسكيون فيما يبدو عن التحاليل والشروح الصوفية الرقيقة والمعقدة ، ولكنهم تشبثوا بأحياء الاسلام فيما بينهم كلفهم ذلك ما كلفهم خاصة وأن زمنهم اقترن بموجات العداء ومقاومة المرتدين على الدين المسيحي ، لذلك انصرفوا عن المقالات الصوفية المعقدة - خاصة وأنهم لم يكونوا مؤهلين لذلك - ليخاطبوا من خلال مقالاتهم السرية أبناء دينهم ، وهنا يكمن فى الحقيقة سر وجودها :

« هذا مقال فيما يجب أن يفعله الضالون لادراك الصراط المستقيم ودين الحق ، وما يجب أن يعرفه المسلم حتى يعبد الله وحده ويميز بين الحلال والحرام ، وبين واجباته وحقوقه فى الارث وغيره ... » .
(المخطوط 5252 . المكتبة الوطنية بمديرية . ص I)

لقد ابتعد الموريسكيون على الدين الاسلامى الحقيقى ، ولكنهم تشبثوا به وتعصبوا اليه نتيجة الضغط التاريخى الذى سلب عليهم . وفى هذا السياق فان أهم المقالات الدينية الاحمادية التى عثرنا عليها تدور محاورها حول المجابهة الجدلية بين المسلمين والمسيحيين وقد طرق هذا الموضوع الباحث الفرنسى كردياك (L. Cardaillac) فى أطروحته «الموريسكيون والمسيحيون : المجابهة الجدلية ...»

إن المقالات الموريسكية ضعيفة من حيث المحتوى - كما أسلفنا - اذا ما قارناها بردود المسلمين على النصارى واليهود فى القرون الوسطى . أما مواضيع الجدل فهى عادة ما تدور حول الثالوث الاقدس ، ورموز مريم العذراء ويسوع المسيح ، والكنيسة ، والبابوية ، والقربان المقدس . وكثيرا ما يلتجئ المؤلف الموريسكى الى براهين وحجج مستمدة لا من القرآن بل من التوراة . وهنا تكمن قوته لانه يهاجم خصمه بسلاحه فى حين أن المسيحي يجهل القرآن مما يجعل ردوده أقل نجاعة . ولكن رغم هذا التفوق النسبى ، فان الموريسكيين يعيشون مأساة أليمة ، فرغم دفاعهم عن كيانهم ، فقد فقدوا هويتهم وتراثهم الثقافى ، وأصبحوا مناهضين للنصارى دون أن يفقهوا حقا إسلامهم لان قرآنتهم أصبحت تميل الى المصلح المسيحي (Cipriano de Valera) الذى كان مصدر حججهم الجدلية ، وابتعدوا شيئا فشيئا عن الغزالي وعن ابن سينا . ونجد نفس الظاهرة (أى التفسخ الثقافى) لدى الشاعر الموريسكى خوان ألونسو الارغوني (Juan Alonso Aragonés) الذى أشار اليه كردياك (Cardaillac) فى أطروحته السابقة الذكر (ص 153 - 207) اذ كانت إحالاته فى معظمها مستمدة من التوراة أو من وجوه الكنيسة وكان جدله يدور حول التهجم على دين العدو والتهكم على شعائره ، والسخرية من عزوبة الكهنة والراهبات ، التى يرى فيها نفاقا وخورا لان الله أمر بالتناسل ولم يأمر بقطع حبل الحياة .

وقد أشار كرودياك (Cardaillac) في مقال تحت عنوان : « انتقال الموريسكيين الى اللنفودوك » الى تقاوص الثقافة الدينية لدى آخر مسلمي اسبانيا حتى أن التونسيين استغربوا جهل هؤلاء لادنى قواعد الاسلام لما حلوا ببلادهم إثر تهجيرهم في القرن السادس عشر ، فأعدوا لهم رسائل لتدارك ضعفهم وراحوا يلقنونهم دينهم من جديد (46) .

إن البعد السيكلولوجي للمخطوطات الموريسكية المتعلقة في أغلبها بالعقيدة والوعظ الديني يجعلنا نقف عند مأساة شعب حاول أن يتصدى الى مجرى التاريخ وأن يفرض وجوده وانتماؤه الشرقي الاسلامي في خضم القرن السادس عشر وأيام محاكم التفتيش . ومن هذا الموقع بالذات يعتبر الادب الالحميادو والموريسكي أثر تذكاري لمجهود فئة مضطهدة حاولت أن تنقذ معارفها - أو ما تبقى من معارفها - في الدين والثقافة الاسلامية كلفها ذلك ما كلفها « لان سر الدين هو أعظم جهاد في سبيل الله » (47) . كما تؤكد ذلك (La Mora de úbeda) . إنها عبارات مؤثرة ، نقرأها في القرن العشرين على ضوء انقراض شعب ، حاول أن يتمسك حتى النهاية بهويته وأن يقاوم خطر الذوبان الذي كان يحرق به وإن كان ذلك عن طريق التشبث بالحرف العربي الذي رفض أن ينساه وراح يستعمله في الحفاء ويتمرن عليه كما نرى ذلك في المخطوط 774 للمكتبة الوطنية ببائيس والمخطوط 5380 للمكتبة الوطنية بمدريد . . .

إن القلق والتشاؤم يشكلان القاسم المشترك بين المخطوطات الالحميادية لان الموريسكيين كانوا على يقين من تفككهم وتدرج غلظهم الى الانقراض ، الشيء الذي جعلهم ينصرفون الى تحليل روحانياتهم ويعدلون عن وصف الطبيعة أو المحيط الخارجي ، كما كان الشأن بالنسبة الى مستكشفى العالم الجديد . لقد عبر الموريسكيون على حالة اضطهادهم في صفحات أليمة من أدبهم المأساوي . وقد بكت (La Mora de úbeda) وفاة أفراد عائلتها إثر سقوط غرناطة ، وهزيمة بني دينها :

« قالت لي (أى الى (El Mancebo)) وهى تبكي سقوط المسلمين : يا بني ، لن يطول كربنا كما نحن نتصور لان رحمة الله واسعة ، وقدرته أوسع على محو الكافرين من على هذه الجزيرة ، ونصرة الاسلام والمسلمين ! » (ريبارة وآسين) (ص 225)

إن علم هذه العجوز التقية قد أخذ طريقه الى الاندثار . وفي مقطع آخر من « موجز الدين والسنة المحمدية » عبرت (La Mora) عن ألمها الشديد أمام

(46) راجع :

« Le passage des Morisques en Languedoc », Annales du Midi, LCCCIII (1971), p. 297

(47) لم نفهم المعنى الصحيح لكلمة gribegax ولم يهتد الى ذلك زميل Harvey

إتلاف الكتب الإسلامية المقدسة » لقد رأيت بأمي رأسي الكتاب المقدس بين أيدي سكير وقد أخذ يمزق أوراقه فجمعته وفي نفسى حسرة . » (ص 225) وقد جاء على لسان يوسف (Banegas) أن المسلمين في الأندلس سيكون لهم مستقبل أشنع مما هم عليه ، لأن الملك فرناندو المسيحي (Fernando el Católico) لم يف بوعوده إثر سقوط غرناطة تجاه المسلمين ولن يكون موقف خلفائه من بعده أفضل أو أعدل . فقد أمر بإبطال الامتيازات التي خص بها المسلمين في غرناطة وذلك إثر انتفاضة سنة 1500 - 1501 كما أمر بتعميدهم قسرا (Caro Baroja) (ص 51) . واردف قائلا : « يا بني (يخاطب (El Mancebo)) أنا على علم بأنك تجهل أحداث غرناطة . لذلك سأذكرك بما حدث ، فلا تزجج ، وإن كانت هذه الذكرى تطاردني وتمزق أمعائي في كل لحظة . . . يا بني ، أنا لا أبكي الماضي ، لأن ما حدث لامناص منه . . . ولكني أبكي ما سيحدث وما سنرى لو أنك بقيت على قيد الحياة في هذه الجزيرة وأسأل الله عز وجل أن يكذب تنبؤاتي ، اذ سيأتي يوم يقول فيه الناس أين ذهب الأذان ؟ ما صنعوا بدين أجدادنا ؟ وستكون الحسرة والمرارة في نفس كل من يفقه ، لأن المسلمين سيلبسون لباس النصراري وسيأكلون من طعامهم . والله أسأل أن لا ينساقوا الى دينهم بقلوبهم وأن يكون صنيعهم مجرد تقية . قد أبدو لك متحمسا ولكن ما سيكون مصيرنا إن نحن وصلنا الى الفاقة في وقت وجيز ؟ إن كان الاولياء يحرفون دينهم ، فكيف سيرفع أحفادهم من شأنه ؟ وإن لم يف ملك اسبانيا (Fernando el Católico) بوعوده ، ماذا سنترقب من خلفائه ؟ يا بني ، ستزيد حالتنا تدهورا والله أسأل أن يحيطنا برحمته وعفوه . . . »

هارفي (Harvey) . « يوسف » ص 300 - 302

لم يكن الموريسكيون وحدهم في احتجاجهم على أوضاعهم - فقد تعاطف معهم المسيحيون - وحتى القساوسة منهم - ولنا في ذلك وثائق جد معبرة تعكس العلاقات الطيبة التي كانت تربط أحيانا بين النصراري والمسلمين (لم يكن الروائي الاسباني ثرفانتاس (Cervantes) بعيدا عن الواقع لما وصف صداقة (Sancho) والموريسكي (Ricote) (48)) . وقد تحدث الفقيه (Reminyo) عن صداقته مع الراهب إستيبان مارتال (Esteban Martel) الشيء الذي يجعلنا أمام مشهد معبر : إن روح التسامح ما زالت ممكنة في القرن السادس عشر . قد يكون ذلك سنة 1533 أو 1535 لأن المقطع يشير

(48) راجع الدراسات القيمة التي بها :

F. Márquez Villanueva Personajes y temas del Quijote (Taurus, Madrid, 1975).

الى المرسوم الملكي المتعلق بتنصير موريسكي الاراغون الذى هو صدر حوالى 1525 (49) . قال (Reminyo) بعد مضي ثمانية سنوات على تلك الاحداث :

« لا زلت أتذكر سنة تنصيرنا الاجبارى أيام كنت أقيم بين جماعة (Kaderete) إذ بعث الى الراهب إستييان مارتال أحد مساعديه وطلب مني زيارته . كان إستييان تربطني به صداقة متينة وكان له أصدقاء كثيرون من بين المسلمين فى هذه المقاطعة . ولما بلغه ما حل بنا من ظلم وتعسف أراد أن يتبادل الرأى فى الموضوع . دخلت بيته ، فرحب بي وأخذ يبكي وقد غطى نصف وجهه ، واستدعانى الى مائدته - إذ كان وقت الافطار - وقدم لى لحما مشويا ، ولم يأكل منه شيئا ، ثم سألني وعيناه تذرفان دموعا : يا صديقي (Baray) ما رأيك فى المرسوم الملكي الذى اتخذ ضدكم ؟ فأجبته وفى نفسي حسرة : لقد ظلموكم بقدر ما أسأؤوا لنا وأستغرب كيف أن البابا قد وافق على مثل هذا المرسوم ؟ فأجابني لم يوافق البابا على هذا المرسوم ولكنه أمضى عليه بعد أن كذب عليه بعض أخبار الكنيسة الفرنسية الذين تأمروا ضدنا . وأضاف يقول : نحن لسنا فى فترة أفراح بل فى فترة أحزان . وقد شفق هذا الصديق على حالنا ولم يدخر جهدا فى الدفاع على قضيتنا أمام رجال الدين ومجالسهم ، ودعا مسؤولين آخرين ومستشارين لاعادة النظر فى المرسوم الملكي إلا أنه وافاه الاجل بعد شهرين من لقائنا وقد طلب مني فى صورة وفاته أن أسهر على ترتيب دفنه لاني كنت أعوده أيام مرضه . وقد بكيته لانه كان صديقا مخلصا » .

هارفي (Harvey) (ص 69 و 70)

ويعد محمد ربدان شاهد عيان آخر عما وصل اليه الموريسكيون من تدهور فقد كتب فى المنفى عن المصاعب التى كانت تواجهه فى الاندلس أيام كان يؤلف رسائله المذهبية لان كتابة الادب الاحميادو كانت تعتبر أمرا على غابة من الخطورة ، وعملية شاقة أليمة قد تعرض صاحبها الى التهلكة . كانت بلا شك سنين عسيرة وقد أكدت لنا مئات المخطوطات التى لم تنشر بعد حالة التوتر والقلق التى كان يعيشها الموريسكيون وقد توصل (El Mancebo de Arévalo) أن يروي لنا بكل دقة وقائع جلسة سرية بين « مسلمين وعلماء » فى سرقسطة . (هذه الجلسة التى كانت سببا فى ظهور « التفسير ») ، كما وصف لنا يأس الموريسكيين وتأثرهم بالاحداث وتشاؤمهم أمام المصاعب والمخاطر التى تحدق بهم فى محاولتهم لاعلاء كلمة الدين الاسلامى :

(49) لتاريخ (El Breve Compendio) أنظر : Harvey, « Un manuscrito aljamiado... »
María Soledad Carrasco (El problema morisco en Aragón a comienzos del reinado de Felipe II, Madrid, 1969).
L. López Baralt, « Estudio sobre la espiritualidad... ».

... « أخذوا (المسلمون والمجتمعون) يعالجون مسائل تتعلق بأحزاننا وكروبنا وألقى كل واحد منهم خطبة حماسية وقد أكدوا على عظمة المصائب وضعف الوسائل للتصدي الى الاعداء ، وقام أحدهم ليؤكد على ضرورة العمل الدؤوب والمثابرة يوميا في الذود على الكيان الروحي للجماعة ، فعارضه آخر ونفى جدوى هذه المساعي ما دامت المناداة الى الصلاة ممنوعة... لقد اختلفت الآراء وتضاربت ، ولم أر في ذلك حرجا لان النية كانت خالصة ولم تكن ننعم براحة البال حتى نقول الطرائف والنوادر ... »

(ريبارة وآسين . ص 218 - 219)

وفي مقطع غريب بعض الشيء من التفسير (50) حدثت مشاجرة بين (Nozeita) وبين (El Mancebo) وكانت حادة وساخطة وسببها أن التقى (El Mancebo) بـ (Nozeita) بأحد الفنادق التي دعي للاقامة بها مدة تسعة أيام . فخرجوا ذات يوم الى «حديقة الاميرال» الواقعة قرب (San Clemente) وهناك طلب منها بالحاح أن يداعبها فامتنعت الموريسكية وقالت له بصوت جهوري : « يا بني ، لقد مسستني مرتين ... وفي الثالثة لن نكون أصدقاء بعد » . وقد أبدى (El Mancebo) تفهما ومرونة عجيبة فأدار الحديث حول « لغات الكتاب العزيز حتى يخفف من غيظها » (ص 243 - 244) .

كان وضع الموريسكيين يبعث على القلق واليأس الشيء الذي جعلهم يلتجؤون الى شتى الحيل حتى يلقوا مخرجا لهم يشد عزائمهم . ومن بين هذه الحيل : التنبؤات التي تشكل أحد الابعاد الشيقة والطريقة للادب الاحمياذ اذ تبشر فئة المسلمين في القرن السادس عشر بمستقبل مجيد ملؤه الانتصارات .

لقد حاولت هذه الجماعة المطاردة من خلال التنبؤات (التي لا يمكن تصنيفها كفن أدبي مستقل لانها تحاكي الاسطورة والادب والتاريخ) أن تراوغ التاريخ وتراهن على المستقبل . وهي عملية جماعية لتحويل طاقة الميول المكبوتة واستنفادها في ميادين أخرى ، خرقا للتاريخ ، باستعمال ملكة الخيال - الوقاد عند العرب كما أكد (Cervantes) ذلك في أكثر من مرة ، وأيده رفال باتاي (Raphel Patai) (52) في دراسة دقيقة .

(50) هو غامض في محتواها وبسبب اتلافه .

(51) هل هناك علاقة بين الفعل « Almussido » والثلاثي «مسد» ؟ أم هناك علاقة بين (« Mordido ») « Morsido » « Almussido » وهو فعل من أصل لاتيني ؟

ولم يكن الادب التنبؤي حكرا على الموريسكيين وإن حذقوها بصفة خاصة .
فقد استعمل النصارى هذه التجربة الادبية - الانسانية في القرون الوسطى
وفي عصر النهضة : وكما هو معلوم فقد كتب (Nostradamus) « تنبؤاته »
في القرن السادس عشر . كما كتبت فئة المسيحيين في العصر الذهبي بعض
التنبؤات دفاعا على بني دينهم ضد الموريسكيين الذين سيندثرون لا
محالة (57) . وقد درس هذه الظاهرة كل من سافادرا (E. Saavedra) وكردياك
(L. Cardaillac) وألبا (R. Alba) (53) وهريرو (M. Herreco) (54)
وفوستار (J. Fuster) (55) وريكارد (R. Ricard) (56)
ويبدو أن هذه التنبؤات الموريسكية قد وصلت الى أذان محكمة
التفتيش إثر تقرير قدمه لها باردو دي ديثه (Pedro de Deza)
• أما القس (Marcos de Guadalajara) فقد كانت له مجادلة
متحمسة ضد التنبؤات الموريسكية وتأويلاتهم الخاطئة من خلال مقال كتبه
سنة 1614 بمجلونة (Pamplona) تحت عنوان « نفي موريسكيي قشتالة الى
سهول ريكوتي (Ricote) » - (كردياك : الموريسكيون والمسيحيون ...
ص 52 - 56) .

لقد كانت النية من وراء هذه اللوحات الرصاصية - التي قدح خوسي
فودوي القنطرة (José Godoy Alcontata) في مصداقيتها في القرن التاسع
عشر من خلال رسالته « التاريخ النقدي للاخبار المزيفة » مدريد 1868 - شد
أزر الموريسكيين قبيل تهجيرهم النهائي سنة 1609 . وقد حاولت هذه
« التنبؤات » أن تجنب النصارى والمسلمين الوقوع في أخطاء قد تمس ببعد
دينهم وجوهره وأن تؤلف بينهم وتوفق بين مذاهبهم بطريقة ديبلوماسية، كان
تصحيح الشهادة « لا إله إلا الله ويسوع روح الله » عوضا عن « لا إله إلا الله
محمد رسول الله » .

ويرى بعضهم أن ألونسو ديلكا ستيو (Alonso Del Castillo) وميثال
دي لونة (Miguel de Luna) - وهما من المنصرين الجدد ، الذين كلفا رسميا
بترجمة « اللوحات الرصاصية » هما اللذان ألفا هذه التنبؤات « باعانة بعض
القساوسة المتسامحين » .

(53) Acerca de algunas particularidades de las comunide de Castilla tal vez rela-
cionadas con el supuesto acaecer Terreno del Milenio Igualitario, Madrid, 1975.

Ideas de los Españoles del siglo XVII, Gredos, Madrid, 1966. (54)

Rebeldes y Heterodoxos, Barcelona, 1972 (55)

« Prophecy and Messianism in the works of Antonio Vieira », Etudes sur l'histoire
morale et religieuse du Portugal, Paris, Centro Cultural Português, 1970. (56)

(57) لقد درس Iris M. Zavala قضية التنبؤات في القرن الثامن عشر وذلك في عمله الرائع :
Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del S. XVIII, Ariel, Brcelona - Caracas-
México, 1978.

تشكل هذه اللوحات وهذه المخطوطات المؤثرة - والتي عجزت على إبطال عملية طرد الموريسكيين ورفع راية الاسلام المحتضر في الاندلس سابقة « أدبية » للفن التنبؤي الالحميادو . ورغم أنها كتبت في لغات مختلفة (العربية واللاتينية والقشتالية) فان هذه اللوحات والمخطوطات تنتمي الى نفس التقاليد الادبية الموريسكية التي حاولت أن تراهن عن المستقبل . وقد وجدنا لها روايات الالحميادية كثيرة في القرن السادس والسابع عشر . (الى حد أن أصداءها وصلت الى آذان كل من ثرفانتيس (Cervantes) ولوبي دي فيثة (Lope de Vega) (59) .

وهي ظاهرة « أدبية معقدة لا يتسع المجال هنا لدراستها بكل شمولية ، لان التنبؤات الموريسكية والمسيحية متداخلة (Santiago: العجائب والغرائب التي شاهدها مريم العذراء ، أحكام حول الايمان ، الجوهر المكرم . . . وغيرها من الكتب المنسوبة الى تسيغون ابن عطار (Tesifán Ibnatar) أو الى أخيه سيسيليو (Cecilio) وكلاهما من أتباع شنتياق صاحب اليسوع . وتقدم لنا هذه اللوحات الرصاصية وصفا لصورة اليسوع المصلوب ومريم العذراء التي ترفع الى السماء على متن فرس (وهي رواية مبتذلة لاسراء محمد عليه الصلاة والسلام على متن البراق) لتروي الى القديس بادرو (San Pedro) وباللغة العربية ! ما سيحل بغرناطة في القرن السادس عشر من كوارث ولتتكهن بوزن المسلمين في الزمن الاخير . وقد أمر مطران غرناطة بالقيام بالحفريات اللازمة لانتشال هذه اللوحات التي كان لها في ذلك الوقت صدى كبير حسب ما ذهب اليه هارفي (Harvey) (« الموريسكيون من خلال رواية دون كيشوت » ص 8) ؛ وقد كانت موضوع جدال بين الفقهاء رغم أنه حدد انتسابها في أفريل من سنة 1600 . وقد حولت هذه اللوحات من مدريد الى رومة ، بعد أن اعتبرت ضربا من الهرطقة .

أما الكتب الرصاصية التي عثر عليها قرب (Sacromonte) (الجبل المقدس) ومخطوطات برج توربيانة (Turpiana) بغرناطة فانها تشكل « قضية » أدبية مذهلة : إثر تدمير البرج - الذي كان صومعة مسجد - لبناء كاتدرائية توربيانة (Turpiana) سنة 1580 ، عثر على صندوق من رصاص يحتوي على مخطوطات كتبت بالقشتالية والعربية وتتضمن « تنبؤات » حول نهاية العالم نسب بعضها الى القديس إيفانجيليستا (San Juan) (Evangelista) . وقد أخذت الكنيسة الاسبانية على عاتقها التحقيق في نسبة هذه المخطوطات وأوكلت المهمة الى الأب داريو كبنالاس (Darío Cabanelas) (58) الذي دعى بدوره

El Morisco granadino Alonso del Castillo, Granada, 1965.

(58)

Miguel de Cervantes, Persiles— El coloquio de los perros.

(59) أنظر خاصة ما كتبه

رجال القانون والدين والادب ومن بينهم القديس خوان دي لاكروز (San Juan de la Cruz) وبعد مضي خمسة عشر سنة (1595) وقع اكتشاف لوحات رصاصية قرب (Sacromonte) (الجبل المقدس) مكتوبة بالعربية واللاتينية السوقية . كان عدد هذه اللوحات تسعة عشر وقد تمكن الأب كبنالس أن يرى بعضها (أيام كانت في غرناطة) وتنتمي على ما يبدو الى القرن الاول وتشكل عدة كتب : « العجائب التي شاهدها شنتياقب وقد أكدت بعضها تدهور الاسلام وسقوطه الحتمي وعللت ذلك بالرجوع الى القرآن ، لان المصيبة ما كانت لتحل بالمسلمين الاسبان لو أنهم أتبعوا دين أجدادهم . وقد وجدنا هذا التفسير عند (La Mora de Ubeda) وعند مؤلفي « موجز الدين والسنة المحمدية » الشيء الذي يجعلنا نرجح انتشار هذه الظاهرة - أي تفسير القرآن وإعطائه بعدا تنبئيا - بين الموريسكيين (60) .

وقد جاء في بعض التنبؤات - بدافع الحيلة والمخادعة - أن الرسول محمد عليه الصلاة والسلام ، قد توقع حلول هذه الفاجعة . كما جاءت بعض التكهّنات على لسان علي بن جابر الفارسي والقديس إيسيدورو (San Isidoro) .

لقد فسر الموريسكيون أدبيا وجودهم في الاندلس وحاولوا أن يرفعوا من شأن نكبتهم التاريخية بطريقة صوفية ، وكان الخيال ملاذهم في اصطدامهم بحقيقتهم الاليمة حتى أن الرسول محمد عليه الصلاة والسلام بكى سقوط الاسلام في الاندلس :

« روى ابن عباس - رضي الله عنه - أن رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم صلى صلاة المغرب ثم اتكأ على محرابه وقبل وجهه صوب الغرب وبكى بكاء شديدا .

قال ابن عباس رضي الله عنه :

- يا رسول الله لماذا بكيت حتى بللت دموعك لحيتك ؟

قال الرسول محمد صلى الله عليه وسلم :

لقد بكيت لأن الله أظهر لي جزيرة تسمى الاندلس ، وستكون آخر جزيرة يسكنها الاسلام وأول جزيرة يخرج منها « (61) .

المخطوط 774 للمكتبة الوطنية بباريس .

وقد ورد في نفس المخطوط تنبؤ على لسان القديس إيسيدورو (San Isidoro) تحت عنوان « بكاء اسبانيا » اقتبسه القديس إيسيدورو من كتاب قديم عنوانه « سر أسرار اسبانيا » وكان الاسلوب بليغا :

(60)

Breve Compendio, Fol. 73

Mercedes Sánchez Alvarez El Manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de Paris, CLEAM, Gredos, Madrid, 1982, p. 252. (61)

« الويل للمسلمين فى اسبانيا سيسقط قصر الحمراء الذى كان محل فخرهم وسيتركون خيول روندا (Ronda) وفرسانها وسيفقدون مالقة الرائعة وحسن جبل طارق والبساتين والجبال التى كان يطيب لهم العيش فيها ... سيكون مصابهم جليلا ولن يعرفوا أين المفر وأين النجاة » (ص 248 - 249) .

وقد أشار القديس إيسيدورو الى تاريخ الواقعة : « عند بلوغ العشرية الثالثة بعد ثلاث خمس مئات » (أى سنة 1530) . واستعمل أسلوبا رمزيا غامضا ومعقدا يوحي لنا برؤيا القديس يوحنا ووصفه المذهل لنهاية العالم أو بروايات الفروسية أو حتى بأخبار العالم الجديد :

« ستنتصب فى الشرق أفعى عظيمة ، وستحاصر الباب الكبير وتقتل الامير الاغريقي ، وسيهجم على اسبانيا عمالقة (62) قادمة من العيون الجارية ، وستراق الدماء قرب عين الحديد حتى تصل الى أسرجة الخيول ... » (ص 248) .

إلا أن التنبؤات الموريسكية تكتسى غالبا صبغة تفاؤلية إذ تحاول أن تبعث الامل فى هذا الشعب المضطهد وتغير حقيقته الاليمية عن طريق الخيال الذى سرعان ما يتحول الى هذيان : فقد أشار أثنار كردونا (Aznar Cardona) الى تنبؤ شائع فى الاوساط الشعبية اذ « كان الموريسكيون يؤمنون ايمانا راسخا بأنه سيخرج بينهم « العربي الفاطمي » [المهدي المنتظر] على جواده الاخضر ليدافع عنهم ويقتل النصارى بعد أن اختفى طيلة قرون فى الجبال إثر محاربته لجيش دون خيمي (Don Jaime) ... » (كاردياك «الموريسكيون والمسيحيون» (ص 51) وقد تكهن أحد الموريسكيين يدعى « زكرياء » (Zacarin) بفتح جديد لاسبانيا من طرف المسلمين و « سيقام جسر حديدى على مضيق طارق ، وسيمر عبره العرب ليحتلوا كامل التراب الاسبانى بما فيه مقاطعة غليسيا (Galicia) (كاردياك ، ص 51) .

كان إشعاع الاثراك فى ذلك الوقت يبعث على الطمأنينة وقد تنبأ الموريسكيون بخلاصهم على أيديهم : « سيحل بيننا الامير المنقذ (محمد عثمان ، امبراطور الاثراك) وسيعطى جواده الشعير على مذبح الكنيسة قبل أن يرجع الى الباب الكبير ليتوج بعد أن أخضع الارض شرقا وغربا .

يتميز هؤلاء المنقذين للاسلام ببعض العلامات الجسدية الشئ الذى جعل أحد المدجنين المسمى إسكندر القشتالي يرجع الى اسبانيا سنة 1582 ليعاين

عن كتب مدى صحة بعض التنبؤات حول انتصار المسلمين على النصارى
الاسبان على أيدي مخلص يبعث بينهم . وفعلًا فقد أكد اسكندر القشتالي أنه
عشر على الطفل المعجزة « الذي كان يحمل نفس العلامات التي وردت في
التكهن هذا التكهن الذي لم يشير الى مكان ولادته ولكنه وصف ذراعيه ،
وقامته الطويلة ، وعوده الصلب ، والستة أصابع في كلتي
اليدين ... » (ص 52 كاردياك) .

وفي المخطوط 774 للمكتبة الوطنية بباريس ، يبدو أن القديس ايسيدورو
ملم ببعض الاحداث التاريخية الشئى. الذى جعله يراهن على انتصار
المسلمين . يقول بشئى من الوعيد : « ستأتي عجلة I501 وسيكون المسلمون
فى دوامة ولن يعرفوا ما المصير وأين المفر . . . والسعيد منهم من سيكون له
صديق مسيحي ... » (ص 244) « لان عملية التيسير ستشمل كل
العرب . وسيلحقهم الظلم والاستبداد أينما كانوا حتى لا يبقى أى مسلم على
أرض الاندلس ... » (ص 244) .

إلا أن هذه المأساة الجماعية ستتحوّل فجأة ضد النصارى :

« وستأتي عجلة I502 ، وسيرتبك النصارى والسعيد منهم من سيكون له
صديق مسلم ، وسيحاسب كل حسب صنيعه ؛ وسيشملهم البلاء حتى
ينقرضوا ويصبح المسلمون أسياد الموقف على كامل التراب الاسباني»
(ص 244 - 245) .

ونجد نفس التفاؤل فى تنبؤات موريسكي آخر يدعى علي ابن جابر
الفارسي الذى روى لنا عن أحد الاولياء الصالحين فى دمشق الكوارث التى
ستحل باسبانيا نظرا لاقتراف المسلمين الرذيلة وابتعادهم عن الدين وجهلهم
!شعائره وطقوسه .

وقد يعنى بهذه الكوارث عملية التنصير القسري (63) التى شملت كل
المسلمين لانه حدد تاريخها فى سنة اثنان وتسع مائة [ربما أراد أن يشير
الى سنة I492 أو الى سنة I524 إن استعمل الحساب الهجري (902 + 622)] .
ولكن ستكون خاتمة المسلمين فى الاندلس أقرب الى التقوى « إذ سيقوم نزاع
بين ملكين من عابدي الصليب وأكلة لحم الخنزير ، وسيبعث الله فيهم ملكا
اسمه أحمد » (ص 200) . ثم يأتى الاترك لنجدة الموريسكيين واعلاء راية
الاسلام : « وسيرجع الاسلام الى جزيرة صقلية ، ثم الى جزيرة الزيتون أى
ميارقة ثم الى جزيرة الملح أى اليابسة (Ibiza) ثم الى جزيرة اسبانيا . . .
(ص 247) .

(63) ربما كان الكاتب مدركا لاحداث أو كان من الاراغون وهو الذى يقول ان أخف المحن قد
تكون فى الاراغون أو هواسكا نفس المرجع المذكور اعلاه ص 241 .

فالنصر كامل والوصف دقيق مذهل :

« سيكون ملك النصارى من بين المساجين وسيبقى ببلنسية حيث سيقتنق الاسلام ... وعندما سيرى المسيحيون صنيعه سيسلم البعض منهم وسيكون النصر حليف أمة محمد بحول الله تعالى » (ص 242) .

لقد كذب التاريخ بالطبع هذا التفاؤل المؤثر والخيال الخصب الذى التجأ اليه مؤلفو التنبؤات حتى يضمنوا بقاءهم كشعب .

إلا أن هذا الموقف الوهمي لا يعدو أن يكون مثيرا للشفقة خاصة ونحن نعلم اليوم كيف كان مجرى الاحداث : لقد أجبر الموريثيون تدرجيا على الصمت والاندماج الثقافى أو الطرد من شبه الجزيرة . وقد عثرنا على مخطوط الخيمادية تصف «رحلة» الموريثيين الذين اختاروا الفرار الى دار الاسلام عوض الاندثار والتفسخ الثقافى :

« نصائح لمن رغب فى الرحيل : فى حاكّة (Jaca) صرح بما تحمله معك من ذهب واذا سألوك : الى أين ذاهب ؟ قل الى بعض الاقارب ، واذا سألوك : ماذا تريد أن تجلب من فرنسا ؟ قل أنا ذاهب الى القديسة مريم دي لوريتو (Lorito) . فى ليون (Léon) صرح بما تحمله معك من نقود وادفع واحدا وأربعين من الذهب أو الفضة . سل كيف الوصول الى ميلانو (Milano) ومن هناك فصاعدا قل أنك ستزور القديس ماركو بالبندقية . واركب سفينة من ميناء بادوفا (Padova) ، وفى طريقك الى البندقية ادفع نصف ريال . ولتحل بساحة القديس ماركو وانزل بفندق يكون ثمن الإقامة به نصف ريال فى اليوم الواحد . وستدفع مقابل ثلاثة أيام قبل أن تسلم الغرفة . واخرج الى الساحة واشتر هناك ما أنت فى حاجة اليه . وسترى الاتراك بعمامتهم البيضاء واليهود بعمامتهم الصفراء وهم تجار مولاي السلطان . وأطلب من هؤلاء كل الارشادات حول رحلتك وستجد فيهم خير مرشد . قل لهم أن لك إخوة بسالونيك (Salonica) وأنك تود زيارتهم . ادفع لهم دوكا ثمنا للرحلة وخذ معك ذخيرة خمسة عشر يوما واشتر قدرا وشيئا من الارز والزيت والزيتون والحمص والفيصوليا البيضاء والخبز الطري لمدة ثمانية أيام والبسكوت بقدر عشرة أرطال ٠٠٠ » (ص 64) .

لقد ترك لنا هؤلاء « المؤرخون » من خلال ملحمتهم المأساوية التى تضمنها الادب الاحمىادى شهادة بينة عن انقراض كياناتهم الثقافى رغم محاولتهم

(64) لقد قام P. Gayang بترجمة هذا النص الى الانجليزية .

أنظر أيضا

L. López Baralt y Awilda Irizarry, Dos itinerarios moriscos secretos del. S. XVI : el ms 774 Paris, y el ms T. 16 RAH, Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes, Gredos, Madrid, 1988.

للتصدي أمام عجلة التاريخ ورغم خطبهم الحماسية ، واجتماعاتهم السرية
وتنبؤاتهم المتفائلة والمزيفة للحقائق ... ومهما يكن من أمر فإن هؤلاء المؤلفين
الذين أخذوا بعد طريق التهجين الثقافي والتدهور رغم تعصبهم ودفاعهم عن
انتمائهم الشرقي المستحيل في القرن السادس عشر ، لجديرون بأن يكون
لهم مكانهم في الادب الاسباني ، هذا الادب المعقد والساحر الذي انتموا اليه
وساهموا بلا شك في إثرائه .

الباب الرابع

قصيد « إن الله لا يسيرني حتى أحبك »

(No me mueve, mi Dios, para quererte)

وا احتمال انتسابها إلى روح إسلامية

من بين الكتابات الادبية الاسبانية المجهولة المؤلف الى جانب دليل طورميس الأعمى (El Lazarillo de Tormes) وقصة (Quijote) الثانية نجد القصيد المغمور « إن الله لا يسيرني حتى أحبك » (No me mueve, mi Dios, para quererte) وبقدر ما اشتهر خفاء اسم مؤلفها بقدر ما دار حولها النقاش فلقد نسبت الى (Santa Teresa) و (Fray Luis de León) و (San Juan de la Cruz) و (Pedro de Los Reyes) و (Lope de Vega) و (San Ignacio) و (San Francisco Xavier) والمكسيكي (Fray Miguel de Guevara). وقد أثار أصلها - الايطالي واللاتيني والبرتغالي والمكسيكي - وكذلك تاريخ كتابتها المحتمل (أواخر القرن XVI وبداية XVII مجابهة جدلية . وهناك نقاد معاصرون قد تركوا جانباً مشقة البحث عن هوية المؤلف وانكبوا على قضية انتساب مذهبي للقصيد . ومن بينهم (Leo Spitzer) الذي لاحظ في القصيد وجود « حركية روحانية مجردة من كل تكلف ومتناسقة كذلك التي ذهب اليها (San Ignacio de Loyce) » (1) . ويقترح (Carroll Johnson) كاتباً منصراً صب اهتمامه في بؤرة دينية باطنية اتجه اليها لاسباب بديهية تحمي ذاته (2) . أما (Helmut Hatzfeld) فانه يستبعد الاصول الاسلامية المحتملة للقصيد التي أشار اليها (Asin Pelacios) (وسنعود الى هذه النظرية فيما بعد) ويقترح مصدراً مباشراً هو المايورقي

Lico Spitzer, « No me mueve, mi Dios... » N.R.F.H. VII (1953), p. 611

(1)

في مقاله :

ca noll Johnson

(2) لقد حاول

De nuevo Sobre el soneto No me mueve, mi Dios... », N.R.F.H., XIX (1971).

أن يوفق بين موقف Léo Spitzer Marcel Bataillon وموقف

(Sister Mary Ciria Huff) وفي دراستها تميل (3) (Raimundo Lulio) المعروفة حول القصيد :
(The sonnet « No me mueve, mi Dios, para quererte ». Its theme in Spanish Tradition).

الى ما يذهب اليه (Maurice Legendre) من حيث الاكثارات بميزة القصيد وتستنتج وجوب بقاء اخفاء اسم واضعه (4) .

وحسب الكاتبة ان هذا التستر لا يعنى شيئا لان القصيد يعنى بمذهب الارتودكس وهو شيء متداول في الادب الاسباني . ورغم أن النقاد قد دافعوا عن انتسابات ثقافية أو أدبية مختلفة للقصيد ، فانه من السهل ملاحظة أن أغلبها يتفق في عدم تهويل أمر التستر الذي توارى خلفه الشاعر . ومن بين المحاولات النادرة لحل اللغز الذي يحوم حول المؤلف منذ قرون طويلة ، نجد محاولة الباحث في الحضارة الاسبانية الفرنسي المشهور (Marcel Bataillon) الذي يطرح في بداية بحثه سؤالا وهو : « هل كان القصيد مجهول المؤلف خوفا من الاتهام بالالهام (Iluminismo) ؟ إنه ليس من المحال البتة اعتقاد ذلك حتى وان غلب على القصيد شعور ارتودكسي (opt. cit., p. 427) ولكن (Bataillon) سرعان ما يعدل عن هذه الامكانية ويستنتج « ان الحجاب الذي يخفي شخصية الكاتب يمكن أن يفسر بطريقة أخرى . ويطرح القصيد المغمور بالنسبة اليها مشكلا لا لانه يعبر عن مفهوم شاذ بل لانه تعبير شعري رائع لهذا المفهوم . وإن مثل هذه الاشعار المجهولة المؤلف كذلك المدرجة في كتاب (Fray Miguel de Guevara) تحيلنا الى تيار روحاني كاثوليكي متوقد أكثر منه الى شخصية الكاتب . وهو شعر ملؤه الالهام وله وظيفة زمنية ما ، أى انه خير وسيلة لنقل الشعور الديني الذي كان يغذى أبياته ، فليس من الغريب إذن أن تتداول هذه القصائد الرائعة وهي مجهولة المؤلف . فلم يكن مؤلفها يهتم بوضع اسمه كما أن قارئها أو ناسخها لم يهتم بالبحث عن اسم واضعها . فليبق المؤلف مجهولا طالما أننا نفهم ما يرمى اليه . انها لحظة من « الروحانية النصرانية المنطوية على ذاتها » إنها حلقة وثقى بالسلسلة التي تربط مدرسة الروحانيين الايطالية ومجبي المسيح بمدرسة الحب الصافي (Puro amor) التي ظهرت في فرنسا تحت لويس XIII . وقد تعتمد الكاتب اخفاء اسمه دون أى نية أخرى . واذا كان خفاء هوية واضعي (Celestina) و (El Lazarillo) يبهز الى هذا الحد وهم أدباء واعون كل الوعي بعطائهم

(3) Helmut Hatzfeld, « Influencia de Raimundo Lulio y Jan Van Ruysbroeck en el lenguaje de los místicos españoles », en Estudios literarios sobre mística española, Madrid, 1968, pp. 35-119.

(4) S. Ciria Huff, The sonnet « No me mueve, mi Dios ». Its theme in Spanish Tradition, Washington, 1948, pp. 37-38.

وقد استشهد بكتاب Maurice Legendre, Littérature espagnol, Mayenne 1930. p. 83.

الأدبي اشيء الذى يجعلنا نتطلع الى الكشف عن شخصيتهم الخفية ، فلما نبحت عن وضع اسم كاتب للقصيد والحال أنه نظم بدافع تطلع أدبي لا يرمي الا الى التعبير بقوة عن حب لا متناهي للاله (ibid. pp. 428, 439 - 440) .

وبما أن (Bataillon) عدل عن مواصلة البحث فى مسألة أصبحت موضع جدل (طبقا لاستنتاجات الاستاذين (wicki و schurhammer) (5) فقد اقتصر على تحديد انتساب مذهبي للقصيد وعلى التيارات الايدولوجية المتصلة به (وسنتطرق فيما بعد الى الاساتذة (Juan de Avila و Juan de Valdés) وهما من ذوي الاختصاص فى مثل هذا الموضوع الذى رجع اليهما الاستاذ (Bataillon) . فهل ان الامر يتعلق حقا بمسألة خفاء اسم عرضية «بريئة» للقصيدة ؟ وهل ان هذه المسألة لا تخلو من مشاكل ؟ اننا لا نعتقد فى ذلك . فهناك العديد من الاسباب تجعلنا بل قد تدفعنا الى التفكير فى احتمال وجود ظروف حملت الكاتب على إخفاء هويته . فلنتطرق أولا الى الغرض الديني الذى اصطنع به القصيد . إن غرابة هذا الحب اللامتناهي الذى طغى على القصيد - حب كله وحده لا خوفا من عقابه ولا طمعا فى جزائه - لم يكن موضوع نقاش مطرد إذ سلم النقاد عامة بانتمائه الى تقاليد أرثودوكسية راسخة ، من ذلك أن (Bataillon) يدين أن الموضوع يخرج على المؤلف رغم صبغته الارثودوكسية الواضحة . أما (Hatzfeld) - (op. cit., p. 48) فانه يلفت الانتباه الى الشكل ، « التنازلي الشرطي » الذى يجعل القصيد يستصاغ من الناحية الفقهية . أما (Sister Mary Ciria) فقد خصصت صفحات طويلة من أطروحتها لتوضيح المذهب الكاتوليكي المحض الذى ينتمي اليه القصيد . فهل ان الانتماء الارثودوكسي يحل كل المشاكل التى تحوم حوله ؟ إن اللقاء نظرية وجيزة على تاريخ القصيد النقدي تطالعنا على أنه طعن فى مكانته الدينية أكثر من مرة . ويقدم (Alberto Maria Carreno) (6) معلومة مهمة تلجأ اليها كذلك (Mary Ciria) : ففي القرن XVIII كان مطران المكسيك واعيا بالجدل القائم حول المكانة المذهبية للقصيد ، ربما أنه أراد التأكد من عدم وجود شئ مستنكر فيها فقد استشار الكاهنين (Juan de Mirauda) (José Ribera) . ولم يجد فيه الاول ما يخرج عن الارثودوكسية بينما اعتقد الثانى أن « السلطة البابوية تستنكر مثل نظرياته » . وتواصل الجدل نتيجة لسراي (Ribera) الذى أفرز كتيباً مجهول المؤلف عثر عليه فى أوائل القرن فى سجلات المدرسية اليسوعية (San Ildefonso) كان صاحبه يدافع بشدة عن ارتودوكسية القصيد . ومن الطبيعى أن يدافع أحد عن نظرية باتت فى مأمن من القدرح .

(5) Georgius Schurhammer, S.I., y Josephus Wicki, S.I., Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, t. 2, Roma, 1945, p. 535.

(6) A.M. Carreño, Fray Miguel de Guevara y el célebre soneto « No me mueve, mi Dios, para quererte » México, 1915, p. 33.

ولا ريب أن القصيد ، بقطع النظر عن أرتودكسيته يتضمن موضوعا دينيا مفتوحا للجدل . ولم يتخل بعض النقاد عن التحذير من خطر القصيد رغم أنهم كانوا يدافعون عن نزاهته المذهبية : من بينهم (Carreno) (op. cit. ; p. 68) الذى يصرح أنه « من الممكن أن يكون ضربا من الهرطقة إن لم يكن صيحة حب ملؤها الصفاء » . (Menéndez Pelayo) فهو يعتقد (ولا أحد يعرف بالضبط لاي سبب) أن القصيد الذى « لم يفهمه جيدا أصحاب فلسفة السكينة الفرنسيين قد اعتمدوه كوثيقة لوضع نظريتهم فى الحب الصافي » (7) . ورغم أن (Sister Mary Ciria) (op. cit., p. 25) ترى فى كلمات (مننداس) (Menéndez Pelayo) هذه « معلومة مدهشة » (Sunprising information) فهى تعتقد أنه « منذ القرن XVII ربما بسبب فلسفة السكينة لم تتجاوب فرنسا مع موضوع هذا القصيد الاسباني » وأنه رغم وجود الجانب الدينى الذى يمكن قبوله فى القصيد « فان حالة حب كامل وحالة ندامة خاصة تلك التى تعطي رأيا واضحا فى النزاهة كالموجودة فى القصيد لسبب ما تصبح تلك الحالة غير عادية » (ibid., p. 60 - ibid., p. 61) . ومرة أخرى نجد أسبابا تجعلنا نعتقد أنه ثمة إشكالية حول الاسلوب الجاف الذى اعتمده الشاعر المجهول فى طريقه لباب الحب . فلنلق بنظرة على موضوع الحب الصافي النزيه فى تاريخ الفكر النصرانى وسنتفطن حينها ان الموضوع خطر لانه يمت الى الهرطقة بصلة .

وكما هو معلوم فان الموضوع يبدأ بظهور النصرانية نفسها . ويقول (San Juan) فى توراته : (Caritas foras mittit timorem) ويتفكر (San Pablo) فى مثل هذا الحب النزيه الذى يجعل صاحبه يفضل التخلي عن متعة الجنة أو الخضوع الى عذاب جهنم شريطة الا يبتعد عن اليسوع . وتقوم مؤلفات أباء الكنيسة بتقديم الموضوع من ذلك الصورة الشهيرة التى قدمها (San clément de Alejandria) فى القرن الثالث فى مؤلفه (Stromata) التى يقسم فيها الناس الى ثلاثة أصناف ، العبيد (الذين يعبدون الله خوفا من النار) والمرتزة (الذين يعبدون الله حبا فى الجنة) وأبناء الله ، الذين يحبون الله حبا نزيهيا . ومع ذلك يعترف (San Clemente) بأن الخوف والامل هما من التصور الشرعى للنبيلى الذى يدفع أساسا الى طاعة الله . ويندرج هذا الموضوع بكثرة فى مؤلفات الآباء أمثال (San Ambrosio) و (San Jeronimo) و (Dionicio) و (Isaac de Ninive) و (San Gre gorio) و (San Juan Crisostomo) و (San Basilio) وبإخص (Sermo 334, n. 3 ; Sermo 385, numéros 445) (San Augustin) الذين ينشدونه .

(7) M. Menéndez Pelayo « La poesía mística en España », en Estudios de critica histórica y literaria, II, Buenos Aires, 1944, p. 93.

ورغم ذلك فقد بدأ الاحسان أو الحب الكامل في القرون الوسطى يطرحان مشكلا ويبين (Pierure Rousselot) فى دراسته الجيدة « من أجل تاريخ مشكل الحب فى القرون الوسطى » (8) أن الجدل القائم حول الموضوع قد سبق بخمسة قرون تلك المشادات الشهيرة بين (Bossuet) و (Fénelon) أى منذ القرن XII بفرنسا . وينشد (Abelardo) حبا إلهيا نزيها تماما بينما يعتبر (Hugo de San Victor) أنه لا يمكن تصور مثل هذا الحب دون اقترانه بحب الذات . وهكذا فالمشكل قائم دائما وسيبقى محل جدل طوال القرون القادمة . لكن (Santo Tomás) الذى يمثل أثره أحسن تعبير للارتودكسية الكاتوليكية قد قام بجهد ديني جبار كتب له النجاح اذا أعان دون شك على تحديد الموقف الرسمى لرجال الدين . ويتمثل ذلك فى تقديم حل توافقي للمعضلة القائمة بين مفهومي الحب الالهي والحب الذاتي . ويستنتج عن طريق برهان لا يسعنا هنا أن نعيد النظر فيه أن الحبين يتفقان فى طبيعتهما . ولذلك لا يمكن فصلهما : فأرقى حب إلهي لا يقدر على إلغاء ذلك الحب الذاتي الذى قد تمليه الرغبة فى الجنة أو الخوف من النار . وسيصل الجدل القائم حول الحب الحاصل الذى دافع عنه باعتدال فى الرون المقولية فقهاء كثيرون مثال (Duns Escoto) و (Jean Gerson) و (Nicolas de Cusa) الى أوجه من خلال الجدالات الشهيرة فى فرنسا القرن XVII . ويظهر أن (San Francisco de Sales) نادرا ما ينجو من استنكار الكنيسة لمنظاره المذهبي للاحسان النزيه من خلال كتابه (Traité de l'amour de Dieu) (حقائق فى الحب الالهي) . ويؤكد «قاموس الروحانية» (Dictionnaire de la spiritualité) على هذا الامر : ف (San Francisco de Sales) يفهم الحب الحالى على أنه حالة نفسية . ويتجلى لنا اذا من خلال علم الكائنات أن (Santo Tomas) يذهب الى أن حب الحير للذات وحب الاله لا يختلفان . وهو يعتقد بدون شك حسب نظرة نفسية أو عاطفية أنه عندما تقوم العزيمة ببادة حب فهى تترك جانبا للحظات كل مصلحة ذاتية . « للحظات فقط لانه لو تواصل الامر لكانت حالة حب خالص بعيد عن الترجي الشئ الذى تدينه الكنيسة » (9) . هذا ما يسارع بتوضيحه اضعوا القاموس الذى سبق ذكره (وهو ما يطابق السؤال الآتي : هل يجب أن تمثل نزعة الحب فى القصيد لحظة عابرة لتكون « كاتوليكية » ؟) .

أما « جون بيار كامو » راهب بلاي (Jean P. Camus) الذى اقتفى أثر (Sau Francisco de Sales) فقد رجع الى دفاع أستاذه عن الحب الحالى فى

En Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Münsters, 1908. (8)

Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. t. 2, Paris, (7) p. 611.

كتابه الصادر سنة 1640: «الدفاع عن الحب الخالص من مهاجمات الحب الذاتي،
(Défense du pur amour contre les attaques de l'amour propre) خاصة وقد
تعرض الحب الخالص في ذلك الحين الى هجوم في مؤلف صوفي مجهول ربما أصدره
أحد اليسوعيين . وقد تسبب هذا المؤلف الذي شجع (Camus) على أطروحته
في قيام جدل أو مناقشة لان (Antoine Sirmond) بادر الى الرد على نظريات
«كامو» في كتابه «الدفاع عن الفضيلة» لسنة 1641 (La défense de la verte)
واهتم (Henri Bremond) في كتابه الكبير «التاريخ الادبي للاحاساس الديني
في فرنسا» (Histoire littéraire du sentiment religieux en France...) (10) بصفة
بصفة ضافية بهذا الجدل الذي يعتبره «ما قبل نزاع فلسفة السكينة»
(Préquelrelle du quietisme) . وإن (Camus) تلميذ (San Francisco de Sales)
- كما رأينا - المعتدل نسبيا لا يصل الى ابعاد أحاسيس الخوف والرجاء بصفة
كلية وهو الذي اعتمد في ذلك على مقال غريب للمؤرخ الفرنسي للقديس
لويس ملك فرنسا . وقد جاء في هذا المقال المشهور الذي كتب سنة 1309
عن سن تناهز 85 من العمر والمتعلق بحرب (San Luis) الصليبية
ان الاخ (Yves) المبعوث من قبل (San Luis) في مهمة الى سلطان دمشق
وجد في طريقه عجوز تحمل محمرة نار وجرة ماء . وعندما سألها عن سر ذلك
أجابته بأنها تريد أن تحرق الجنة وتطفيء النار (جهنم) بالماء حتى يحب
المؤمنون الله لذاته . وقد سمي (Camus) هذه العجوز الغريبة «احسان»
(Charité) ، واتخذها رمزا لنظريته في الحب . ورغم كل المهاجمات (من
ذلك أن (Sirmond) وضع حيز الشك الوجود الحقيقي «لهذه المرأة
الغريبة» (وضع أسقف (Belley) في الصفحة الاولى من كتاب «الصدقة أو
صورة الصدقة الحقيقية في قصة ناسكة من حياة القديس لويس» باريس 1641
(La charité ou le portrait de la vraie charité, histoire dévotie tirée de la vie de
Saint Louis ; Paris, 1641). صورة لهذه المرأة الاسطورية للفنان «ابراهيم
دي باسي» (Abraham de Bosse) .

ولكن الجدل الاكثر شهرة والمتعلق بالموضوع - جدل
(Bossuet و Fénelon) - عرف نهاية سيئة كما هو معلوم .
ففي محاولته الاستعانة بمؤلفات الكنيسة (وخاصة مؤلفات
(Sau Clemente) (دافع (Fénelon) بكل قواه عن الحب الخالص .
وقد هاجم (Bossuet) مطران (de Meaux) المخلص للمذهب الاكوييني
كتاب : تفسير حكم القديسين المتعلقة بالحياة الباطنية
(Explication des maximes des saints sur la vie intérieure) باريس 1697
في جوابه «كتابات مختلفة أو مذكرات حول كتاب تفسير حكم القديسين»

(Divers écrits ou mémoires sur le livre « Explication des maximes des saints »)
 لكن الكنيسة طعنت فيه بشدة أكثر حكمت عليه في الآخر في خطبة
 يوم 12 مارس 1699 للبأبا (Inocencio XI) . ولقد أنكر من الكتاب 23
 اقتراحا من بينها تلك التي تدافع عن مذهب الحب الكامل . ويعتبر (Fénelon)
 « ان حالة الحب الخالص المجرد عادة من كل دافع انتفاعي كالشوق الى جزاء
 السماء والخوف من العذاب المؤبد حالة شرعية وطبيعية بالنسبة الى المسيحي
 الصادق . ومفهوم ذلك إقصاء مواقف الرجاء وحب الخلاص من الحياة
 الروحية باعتبارها تطوعات غير شرعية » منجد الروحانية ص 646 «
 (Dictionnaire de spiritualité) . ومرة أخرى نقف على خطورة الموضوع : لان
 عدم الدفاع على شرعية الاحساس بالخوف والرجاء يعني الوقوع
 في الزندقة . وقد أذنب (Fénelon) عندما غالى في نعته لموقف القصيد الديني
 بأنه « مبالغة في الاحسان » . وإن المؤلف المجهول الذي أخذ حذره في الايات
 الاخيرة إذ لم ينكر أبدا وجود الجنة والنار يبدو فعلا - كما رأينا ذلك مع
 النقاد - أنه لا يتجاوز حدود الارتودكسية . ولكن لا مجال للشك في أن
 الاحسان المبالغ الذي ينادى به يقترب كثيرا من الهرطقة ولم يكن موقفه من
 الحب الخالص مقبولا أو شائعا بين النصارى . ومن ثمة اشكالية الشرعية
 المذهبية للقصيد التي شكك فيها أكثر من مرة فهل يمكن تفسير غموض
 نسبة القصيد على ضوء أفكاره الدينية المتناقضة كل التناقض والخطيرة كل
 الخطورة . قد يكون ذلك . ولكن يجب أن نتذكر أنه لما أدين (Fénelon) إدانة
 جعلت مطران مكسيكو يقترب دون شك من أفكار القصيد الدينية كان القصيد
 موجودا بعد . ورغم أن بعض النقاد يرجعونه الى القرن XVI (فحتى الآن
 أقدم طبعة تعود الى سنة 1628 وظهر بين قصائد أو احداث مغمورة أخرى
 (وسنعود الى هذا أيضا) « فى حياة الروح لمعرفة مخاطبة الاله والاتحاد معه »
 la vida del espiritu para saber tener oracion y union con Dios للدكتور
 (Autonio de Rojas) . وبالتالي رغم أنه يمكن اعتبار القصيد ارتودكسي ورغم
 أنه صدر قبل حملات الكنيسة الرسمية على مثل هذه المواضيع فهو يقرن
 بتقاليد ايديولوجية فى الحب كانت موضوع جدل منذ القرون الوسطى
 وأصبحت ضربا من الهرطقة يوم بلغت ذروتها .

ولكن توجد ظروف اضافية أخرى قد تكون جعلت من موضوع الحب
 الكامل موضوعا خطيرا فى اسبانيا القرن XVII أو XVI . ولنعد الى
 المعلومة الهامة التي قدمها المؤرخ (Joinville) والتي ذكرت مرات عديدة لكن
 لم يتناولها النقاد بالدرس جيدا (II) .

إن الأسطورة متداولة بين العرب مما يدل على وجود الموضوع فى الاسلام ولم تعتبر مجرد خرافة فى فرنسا لكن شأنها مغاير تماما فى اسبانيا . ففى القرنين XVI و XVII لم تندثر بعد آثار الاسلام . فلنستمع قبل كل شئ الى ما ذكره (Joinville) ٢٠

«بينما كان الاخ (Yves) ذاهبا من دير الى دير للسودان ، رأى عجوزا تقطع الطريق حاملة بيدها اليمنى مجمرة مشتعلة وباليسرى جرة ملأى بالماء . فسألها (Yves) عما ستفعل بذلك . فأجابته : بأنها تريد اشعال الجنة واطفاء جهنم . ثم سألها لاي سبب تفعل ذلك . فأجابته : لاننى لا أريد القيام بالخير حبا فى الجنة أو خوفا من النار ، ولكن من أجل حب الله بالذات الذى بيده كل شئ (I2) » .

ورغم أن المؤرخ حدثنا للأسف قليلا جدا عن الاخ (Yves) فقد أعلمنا أنه كان يرف اللغة والعادات الاسلامية ، الشئ الذى جعل القديس لوييس يرسله الى العديد من السفارات . وبالفعل إن هذا الملم بالعلوم الاسلامية كان يواجه فكرة وخرافة شائعة فى الفضاء الدينى العربى هى مذهب الحب الضافى أو النزيه . ويؤكد لنا (Emile Dermenghen) خبرا هو بديهي بالنسبة الى أى دارس للمذهب الصوفى الاسلامى : فكاريته (Carité) التى تحدث عنها (Camus) والتى التقى بها (Yves) هى فى الحقيقة رابعة المتصوفة البصرية (أو قد تكون أسطورتها) ويأتى لنا الشاعر الصوفى المشهور علاء الدين الرومى الفارسى بنادرة (Joinville) الا أنها تأتى هذه المرة على لسان الرومى مع اثبات صريح لشخصية (المرأة المجهولة) :

« ثم روى «الرومى» كيف أن جماعة من المتصوفين رأوا يوما رابعة وباحدى يديها مجمرة وبالثانية جرة ماء تريد بهما ان توقد الجنة وتطفى جهنم وتزيل هذين الحجابين الذين يقطعان الطريق ، فيتضح الهدف ويعبد الناس الله دون خوف من عقابه أو رجاء فى جزاءه ، لانه لو لم يكن هناك دافع للجنة والنار لما عبد جل الناس ولما أطاعوه (I3) » .

عند تعرضه الى رواية «جوانقيل» أوضح (op. cit., p. 30) Dermenghen أن «الاسطورة» الرمزية تعود الى هذه المرأة الصالحة التى عاشت بالبصرة فى القرن الثامن » .

ويتفق (Arberry) و (M. Smith) فى اعتبار أن رابعة العدوية البصرية التى توفيت حوالي سنة 801 عن سن تناهز 80 (ولنتذكر أن (Yves) تحدث عن

(12) Robert de Clari, Villehardouin, Jouinville, Froissaret, Commines, Historiens et Chroniqueurs du moyen-âge, Bruxelles, p. 299.

(13) أنظر : Emile Dermenghen, « Essai sur la mystique musulmane », Paris, 1931, p. 31.

« امرأة عجوز ») هي التي أدخلت موضوع الحب الصافي عند الصوفيين فيها كانت تقرن بوادر فكرة الصوفية في مذهب الحب الالهي الذي أصبح فيما بعد الركن الاساسي للحركة « (I4) . وتؤكد ماثرييت سميث (M. Smith) في دراستها عن رابعة الصوفية ومتبعيها الصالحين في الاسلام على الاخبار الكثيرة المشكوك فيها عن حياة هذه الناسكة المتعبدة الغربية . وكثيرهم علماء الدين والشعراء الذين ألقوا لها ، ولكن من الصعب هنا الفصل بين الاسطورة والحقيقة . وعلى كل حال يجب التذكير بأن رابعة ، زيادة على كونها تمثل نواة الاساطير المتعلقة بالحب الصافي (51) ، فهي صاحبة قصائد وهمية تتعلق بنفس الموضوع . وقد ذكر الشاعر الفارسي المشهور فريد الدين عطار إحداها (I6) في كتابه « تذكرة الاولياء » (Memorial de los santos) . وإننا لا نستطيع أن نثق فعلا في القيمة الوثائقية للنص الادبي لخيال العطار حيث من المهم أن نبين مدى تداول وشيوع هذا الغرض الديني .

وقد تحول الموضوع مبكرا في الاسلام الى شعر . ومن الغريب أن آسين بلاثيوس (A. Palacios) لا يذكر تلك الاشعار المنسوبة الى رابعة عند تعرضه الى العديد من القصائد العربية المتعلقة بالحب الصافي وهذا مصدر آخر . فأبو طالب المكي يعطينا في كتابه « قوت القلوب » رواية أخرى للقصيد المذكور محرفة بعض الشيء وينسبها من جديد الى رابعة (I7) ، ولكن رابعة ليست هي الرمز الوحيد لذلك . فلقد سبق أن قلنا ان الاحسان النزيه في الاسلام يمثل موضوعا دينيا متداولاً . ويبين آسين أن « الموضوع يملأ صفحات الكتب الدينية بالحكايات والاحداث المثالية لهذا الحب البطولي الذي يمجده أصحابه نشرا وشعرا . ولا يمكننا التوقف كثيرا في تطرقنا لهذا الموضوع الشاسع ولكن يمكننا أن نسوق البعض من الامثلة التي تمثل مادة لتأليف كتاب والتي تعطي فكرة عن خطورة الموضوع المذهبية في الثقافة الاسلامية . ففي كتابه « ديوان أبي بكر الشبلي » يذكر كاميل م . الشبلي (I9) كلمات هذا الصوفي

A.J. Arberry Sufism. An Account of the Mystics of Islam, London, 1968, p. 43. (14)

— Farid al-Din Attar, Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al Auliya ». Memorial of the Saints, tr. A.J. Arberry, London, 1966, p. 48. (15)

— Margaret Smith, Râbi'a the Mystic and her Fellow Saints in Islam, أنظر أيضا : Cambridge University Press, 1928, p. 71.

نحترم نقرة الزملاء والنقاد الذين نستشهد بهم ولكن نعتد في ما يخصنا على نظام النقرة الممول به في مجلة الاندلس ، على الرغم من بعض التضارب .

(I6) راجع 'Attar, op.cit., p. 51.

(I7) راجع نفس المصدر للناقدة Margaret Smith ص 102 — وقد استشهدت في الباب الثالث ، ص 57 « بقوت القلوب » .

M. Asín. El Islam cristianizado. Estudio del « Sufismo » a través de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid 1931, 1981-2, p. 245. (18)

(I9) بغداد ، 1967 — ص 10 . نشكر الكاتب على المساندة التي لقيناها منه عند انجازنا لهذا العمل أيام كنا ندرس معا بجامعة هارفارد . كما نشكر زميلتها وسمة شورباشي على الترجمة والمعلومات البيبليوغرافية التي أفادتنا بها .

الخراساني الذي أنهى حياته في ملجأ . فعند وصوله الى درجة عليا من الوعي والالهام قال الشبلي: « يا رب أخف الجنة والنار بين أشياءك الخفية لكي تعبدوا أسبابا ظاهرية » ويشير كذلك الاستاذ الشايبي الباحث المجتهد في هذا الموضوع المتعلق بالحب الخالص في الاسلام الا أن العطار (op. cit., p 281) ينسب الى الشبلي طرفة ، تشبه تلك التي نسبت الى رابعة : فقد شوهد مرة وبيده فحم ملتهب . وعندما سئل عما سيفعل به أجاب : بأنه يريد احراق الكعبة لكي يعبد الله دون سواه . وشوهد مرة أخرى بيده قطعة خشب تشتعل من الطرفين . وسئل ثانية بنفس السؤال فأجاب : بأنه يريد احراق جهنم والسماء بكل طرف لكي يعبد الناس الله دون سواه (20) . أما أبو سعيد حراز فانه يبني نظريته على مثل هذه الافكار الدينية « لقد تخلى المتعبد باطنيا عن رغبة الجزء (السماوي) » (21) ونجد نفس الفكرة عند يحيى ابن معاذ الرازي : « ما الفرق بين الذي يذهب الى المادية من أجل المادية والذي يذهب اليها من أجل الحبيب : إن السماء سجن للمتعبدين والارض سجن للمؤمنين » (Dermeghem op. cit, pp. 31 - 32) وعند الشاعر الحلاج الذي صلب ومثل به حيا من أجل أفكاره التي جاء فيها : أن التنازل عن هذه الحياة الدنيا هو زهد الحواس والتنازل عن متعة الجنة هو زهد الروح (ibid, p 29) . أما أبو الحسن الزرقاوي وهو الشاعر المعتدل فقد اقترب أكثر من بؤرة القصيدة المذهبية حتى يبقى وفيا للارتودكسية : « إني لا أدعي أنه لا وجود للجنة والنار ولكني أعتبر أنهما غير موجودين بالنسبة إلي لان كليهما خلقهما الله ، والمكان الذي أنا فيه لا يتسع لاي شيء خلق » (22) .

ومن بين القصائد المتعلقة بالحب الكامل التي يذكرها آسبن بلاثيوس في كتابه (Islam Cristianizado) « الاسلام المنصر » والتي يربطها عرضا بالقصيدة المغمور نذكر واحدا يحافظ هو الآخر على تشابه كبير بالقصيدة وقد ذكره ابن عربي في كتابه « فتوحات » (II. 458) ونسبه الى تلميذ شاب للبلون المصري .

كلهم يعبدون الله خاضعين لانهم من نار جهنم خائفين

ويعتقدون أن الخلاص من هذا العذاب هو بمثابة النصر الكبير للذات .

(20) « Once Shibli Was observed running with a burning coal in his hand. Where are you going ? » they asked. « I am going to set fire on the Kaaba, he answered, so that men may henceforward care only for the lord of the Kaaba ». On another occasion he was holding in his hand a piece of wood alighted at both ends. « What are you going to do ? » he was asked. « I am going to set Hell on fire with one end and Paradise with the other, he replied, so that men may concern themselves only with God ».

Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique, Beyrouth. 1970, p. 205. (21)

Reynold Nicholson, Poetas y místicos del Islam, México, 1945, p. 116. (22)

لكنني أنا لا أهتم لا بالحب ولا بجهنم
ومن الحب الذي لله أحمله لا أريد جزاء ولا أنتظره

ورغم أن مذهب الصوفية في الاسلام لا يجادل شرعية هذا الحب المفرط ولا التوق اليه فهو على يقين من صعوبته البطولية (23) . من بين مشاهير المنظرين في الصوفية ابن عربي المرسى الذي لا يستخف بالموضوع . وعلاوة على جمع منتخبات من قصائده وقصائده غيره المتعلقة بالاحسان ، فقد أطرى هذا الصوفي الاسباني الاسلامى مرات عديدة على شروط هذا الحب .

... [ان الجانب الروحاني للحب] يوصلنا الى الآفاق السامية والتخلي عن الصالح الذاتى من أجل الحبيب ، إن هذا الحب الروحاني تجاه الله هذا الحب الافلاطوني الخالص النزيه والرومنسي يتمثل في الاستسلام الى الله دون أى طمع ولا لنفسه ولا لغيره لان ذلك يتنافى مع أى نزوة مغايرة لذات الله ، كانت حلالا أو حراما . ولذلك هو ينفى حب الجنة والخوف من النار (24) . ويبدو أن حدس الغزالي أحد علماء الدين الاسلامى الافاضل الذى وفق بين مذهب الصوفية والمذهب الارتودكسى فى الاسلام أكثر تعبير فى كتابه «**احياء علوم الدين**» حيث خصص تأملات طويلة لدراسة الحب فى مختلف أطواره ، اقترح :

«... إن الذى يحب الله لا لشيء سوى لانه ولي نعمته ولا يحبه لذاته ، فمن البديهي أنه لا يحبه بنفس الشعور لانه يكون مرتبطا بالمنافع الكثيرة أو القليلة التى يتحصل عليها منه . ومن جهة أخرى هو لا يستطيع وقت المحنة أن يحبه كما هو الشأن وقت الرفاهية والرخاء . وهو إن أحب الله لذات الله يعنى من أجل كماله المطلق وعظمته وجلاله ، لن يزداد أو ينقص حسب المنافع التى يتحصل عليها من عنده إن كانت قليلة أو كثيرة (25)» .

ويجرنا هذا الحديث الى قضية الشاذليين فى اسبانيا ، فقد خصص آسين (Asín) كتابه «الشاذليين والمهمين» الذى جمعه تلامذته بعد وفاته ونشروه فى 8 أعداد متتالية فى مجلة «الاندلس» لهذه الطائفة الصوفية الافريقية الاسبانية التى انشأت وجوها عظيمة بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر . وفى هذا المذهب الشاذلى الصوفى المتشعب المتكامل عشرا على شيء كنا ننتظره فعلا : فلموصول الى أعلى درجة من الحب الالهى يجب التخلي عن منازل أو مراحل

(23) هكذا يلاحظ Attar, op.cit., p. 37. عى طرفة منسوبة للمصرى ذى النون .

(24) راجع نفس المصدر لـ M. Asín المذكور أعلاه . ص 247 وقد استشهد بالتحفة (4 - 6) لابن عربى .

(25) احياء علوم الدين . الجزء الرابع - ص 228 - 229 أنظر أيضا : M. Asín, La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano, Madrid, 1935, p. 497.

M. Asín Palacios, Šāḍīlīes y alumbrados, Al And., XIV (1949), p. 19.

الخوف والامل السفلى . والامثلة كثيرة منها هذين المثالين لابن عطاء الله ولابن عباد الرندى اذ يقول الاول فى «التنوير» (ص 16): «ان أعلى المراتب هى تلك التى يستسلم فيها المؤمن لله لسبب واحد هو أن الله يستحق مثل هذا الاستسلام والعطاء ولا لاسباب أخرى كالانتفاع الذاتى . ويقول الثانى فى «شرح الحكم» (I ، ص 62) «إن أعمال الاتقياء الحيرة التى يؤهل منها الحصول على الجزء الالهى أو الهروب من عقابه تمثل بوادر منقوصة مريضة . كما أنها لا تناسب كل ذى موهبة أو فطنة . بالفعل انه اذا كان من اللازم على المؤمن أن يقوم بالواجبات التى تطلبها منه الذات العليا ، فمن الضرورة ألا يقوم بفعل خير فى انتظار الجزء أو لتجنب العقاب لان الانسان عبد الله وهو فى حاجة اليه . أما الله فهو غنى عن حاجات عبده . وهكذا فان المؤمن اذا قام بعمل صالح لسبب ذاتى ، فهو لا يستجيب للأوامر الالهية وهذا يعود الى جهله وإهماله وضعف إيمانه (27) ورغم أن المستشرق الشهير لا يتعرض الى ذلك مباشرة - ينقص الجزء الاخير من الكتاب - فالحب للامتناهي الذى يميز الاسلام كثيرا هو أيضا حجر محك بالنسبة الى الملهمين تلك الطائفة الغريبة التى تتصل فى روحانيتها بالشاذليين . ورغم أن (Bataillon) يعتبر أن ربط القصيد بأداء هؤلاء المضطهدين هو أمر اعتباطي ينه عرضا الى وجود الاحسان الكامل عند «أفراد ملهمي مملكة طليطلة الذين ينكرون الاطفال» (28) . وفعلًا إن أول اقتراح فى مرسوم ملهمي طليطلة الذى نشره (Antonio Marquez) فى آخر كتابه (29) الذى يدور حول الموضوع يقول :

I - إن النار موجودة وإن قيل العكس فلكى نخاف كما يخاف الاطفال عندما يقال لهم : « احترس ، الغول » .

إن هذا الرأى ضرب من الهرطقة وخاطيء وهو يناقض الانجيل والاوامر الالهية العادلة التى تشرع العقاب الابدي جزاء للآثام القاتلة وتكفيراً للذنوب المقترفة فى هذه الحياة .

وتوجد نفس الفكرة على تغييرها فى « قضية » (Pedro Ruiz de Alcaraz) وهو على ما يبدو أحد الادبولوجيين الاساسيين للحركة : « ليس للاطفال تجارب لذلك يقع تخويفهم من النار بيد ان الرجال الابطال الذين هم فى قمة

(27) أنظر أيضا : Al Andalus XV (1950), p. 22.

(28) وقد استشهد بمنشور ملهمي طليطلة Marcel Bataillon, op.cit., p. 427.

(A.H.N.M., Madrid, Inquisición, lib. 1299, F., 552r, prop. num. 1).

Los alumbrados, Orígenes y filosofía, 1525-1559, Madrid, 1972, p. 275. (29)

وقد اعتمد الكاتب على المخطوط رقم 14 للارشيف التاريخي الوطني بمadrid - قسم دواوين محاكم التفتيش .

الاكتمال لا يخافون من النار لانه خوف يدائي وحقير بل يخافون من خدش الحبيب وهو خوف فرعي مرتبها بطاعة الاله (30) . إن هذا الرأي لـ (Alcaraz) الذى كلفه فى ما كلفه السجن المؤبد يطابق تماما مذهب « الحب الكامل » فى قصيدنا . وليس هناك مجال للشك بأن الموضوع حتى فى صيغته الارثودوكسية ، أخذ يفقد قيمته وأصبح خطيرا فى العقد الاول القرن XVI ذلك أن الملهمين أكدوا بالحاح - وربما كان ذلك تجنباً للشكوك - على الاحسان النزيه . ويؤكد أنطونيو ماركيز (Antonio M árquez) على « أن موضوع الحب متواتر كثيرا فى منهجية الملهمين الى حد أنه يمكن القول دون مبالغة أو مغالاة إن كل ذلك يكون قضية ضد الحب » (op. cit, p. 205) وتشاطر كذلك (Maria Cazalla و Isabel de la Cruz) الرأي الذى يؤكد على الاحسان النزيه وعلى نكران الذات عند القيام بالمعروف . وأمام التعقد المذهبي لهذا الصنف من الملهمين ، فاننا نشاطر رأى (Fray Domingo de santa Teresa) من انهم لا يرفضون فكرة وجود النار فحسب بل يرفضون وجوده الفعلي : « لا يجب البتة اعتبار وجود النار كدافع من دوافع العمل عند المسيحي » وهى نظرة تتوافق مع مذهب القصيد . فمن كان أولئك الملهمون الغامضون المضطهدون الذين هم كما رأينا ناطقون باسم روحانية تماشى (وأحيانا تتشابه) مع روحانية قصيدنا المغمور ؟ إنه لمن الصعب تحديد ذلك . وكما أشار الى ذلك (Domingo Ricart) (I) فان تعاليم الملهمين وصلتنا فى شكل اقتراحات مجزأة ومنفصلة عن سياقها وقد وردت فى أكثر الاشكال أذى لهم ، وعلاوة على ذلك كانت مستندة على اعترافات أخذت منهم عنوة (تحت التعذيب غالبا) اثر قضايا محاكم التفتيش . ويلاحظ (A. Marquez) الذى يمدنا فى كتابه المذكور سابقا ببيانات ضافية عن دراسات قديمة وحديثة تتعلق بالالهام أن النقد تعرض بصفة متجانسة لحركات مختلفة فى الواقع مثل حركات طليطلية (1525) ويارينا (1575) واعتبر من صنف الملهمين وجوها مختلفة جدا عن بعضها أمثال (Pedro R. Alcaraz و F. Hernandez و I. de Loyola و F. L. de Granada) وقد أسف ماركيز وله الحق فى ذلك لعدم وجود دراسات حول هذا الموضوع الخطير . وكان كتابه أول المؤلفات بهذا المدلول التى اهتمت بموضوع الملهمين وهو يعتبر تعاليمهم الضرب الوحيد من هذه الهرطقة الشاذة التى انفردت بها اسبانيا (op. cit., p 61) والتى ظهرت بادىء ذى بدء فى مقاطعة (Guadalajara) وبالتحديد فى قصر عائلة مندوسا (Los Mendoza) التى وضعت تحت حمايتها كل من (M. de Cazalla) و (F. de la Cruz) و (De Alcasaz)

Fray Domingo de Santa Teresa, O.C.D., Juan de Valdés. Su pensamiento religioso (30) y las corrientes espirituales de su época, Roma, 1957, p. 35.

Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII, México (31) 1958, p. 68.

المحكوم عليهم طبقا لمرسوم محكمة طليطلة . ويشاطر كل من (Ricart) و (D. de Sta Teresa) وغيرهم . رأي (Marquez) في أن من الخطيء أن تتجانس النظرة الى مختلف مظاهر حركة الملهمين خاصة وقد اتبعوا رؤية متجانسة فيما يتعلق بالمظاهر المختلفة لحركة الملهمين الذين يتبعون اتجاهات روحانية مثل اهمال النفس والانعزال واتباع الاصلاح النبوي والمسيحية الباطنية ويشاطر (J. L. Abellan) آراء (Jean Baruzi و Marcel Bataillon) وقد لحص بكل سداد تشعب هذه الظاهرة . ففي النصف الاول من القرن XVI : «لم تكن مجالات الارتودكسية والهرطقة محددة كما هو الشأن بعد المؤتمر الديني (Trento) الشيء الذي جعل (Sainz Rodriguez) يتحدث عن «روحانية مذبذبة» وفعلنا ان فلسفة ارسيموس وفلسفة الفرنسييسكانية وفلسفة الالهام متداخلة . . . أما التحديدات التي نراها اليوم فهي تعكس الواقع الظاهر بصدق بل تشمل تصنيفها فرضه الباحثون بعد طرق للمسألة . فاذا نحن أضفنا الى الحركات السابقة ذكرها تأثير حركة الاصلاح والروحانية الايطالية وكذلك التأثير اللوتيري وتأثير ظاهرة الشغف بمطالعة الدراسات والبحوث المتعلقة بالثورة التي أثرت كلها على الحركات الثلاث السابقة ، فان مسألة تحديد مجال التأثير ونطاقه مع ضبط ما يتطلبه هذا أو ذاك ، تبدو قضية يفوق حلها طاقة البشر » (32) . وفعلنا إن الملهمين يكونون حركة يصعب تصنيفها ورغم ذلك فقد وجدت محاولات كثيرة لتبين أصولها وانتساباتها المذهبية والثقافية . فقد قام (M. Pelayo) الذي يعتبر أن الملهمين يمارسون شبه تصوف مرضي ومشنع للأعصاب (33) بتخمينات تخص علاقاتهم بالصوفية الفلامندية أو الالمانية . أما (Ricart) فقد ربطهم بطائفة « الاسريين » أو « بعائلة الحب » للقرن XVI أما (Angela Selke) فهي تعتبرهم من أصل إيرسموس أو لوتر بينما هم يمثلون نوعا من البرونستانية الاسبانية المستقلة عن اللوثرية بالنسبة الى (Edward Bochmer) وهناك تفسيرات أخرى (طائفة يهودية وطائفة مستقلة) . وأمام كل هذه البحوث المفصلة المتعلقة بأصل هذه الحركة الغريبة ، من الواجب التذكير برأى أكبر دارسي فلسفة إيرسموس الذي ذكر عديد المرات الا وهو (M. Bataillon) اذ يقول : « قد اندمجت فلسفة إيرسموس في فلسفة الالهام السابقة لها (34) . وأكد (Marquez) ذلك فكتاب إيرسموس (De libero arbitrio) ظهر في Basilea سنة 1524 ، وقد مضى على سجن (Acraraz) وأصحابه ستة أشهر ، وظهر احتجاج لوتر في كتاب (De servo arbitrio) الذي نشر سنة 1525 ثلاثة أشهر بعد ظهور « مراسم طليطلة » ويؤيد

(32) « La espiritualidad española del S. XVI. En torno a varios libros recientes sobre Miguel Servet y los alumbrados », Ins., 1974, num 325, p. 14.

Historia de los heterodoxos españoles, Madrid, 1944, p. 213.

Erasmus y España, trad. de A. Alatorre, F.C.E., México-Buenos Aires, 1950, p. 572. (34)

(Bataillon) كل من Sanz و (Senano) و Bechmer و (R. G. Villoslado) ويجدر التأكيد هنا على رأي الباحثة الفرنسية المتصل بالاسبقية الزمنية لحركة الالهام الاسبانية بمقارنتها بالحركات الاروبية الماثلة الذي أثبتته بعد ابحاث (M. A. Palacios). • فقد أبرز (Asin) مستندا على دلائل وثائقية قوية تشابهات مذهبية مذهلة بين الشاذليين والمهيمين وحتى بين المصلحين الكرمليين أمثال Santa Teresa de Jesus و Jeronimo Gracian و San Juan de la Cruz. • ونحن لا نحاول هنا أن نجعل حركة المهيمين في اسبانيا تقترب بجذور اسلامية (فالحركة شديدة التعقيد وتبدو قابلة للتأثيرات المتأخرة مثل فلسفة بحثة ايرسموس والبرتستانية) بل نؤكد مرة أخرى على أن لها دينا كبيرا تجاه الطائفة الصوفية ومذهب التصوف الاسلامي عامة ولا تفوتنا الاتهامات غير المنصفة أحيانا الموجهة الى (Asin) صاحب النظرية المستشرقة مثل اتهامات (D. de Santa Teresa) و Mary C. Huff و H. Hatzfeld و Jean H. Probst و (A. Marquez) و (J. L. Abellan) التي لا يفسح لنا المجال هنا للتعرض اليها بدقة • ولكن يتوجب علينا الرجوع الى هذه النظرية التي توصل (Asin) بجهد الى وضعها وادراجها في كتابه الاخير • وقد رأينا في المدرستين أو المذهبين ان الحب النزيه يشكل الجوهر المذهبي وهو موضوع جد متداول في الاسلام ، متشتت وخطير في المسيحية • فهل هي مجرد صدفة ؟ بصراحة لا أظن ذلك فالتشابهات بين « الشاذليين » و«المهيمين» كثيرة جدا ورغم أنه لا مجال للتبسيط في ذلك ، فمن الواجب ذكر البعض منها : فمثلا هناك تشابه هام جدا لم يذكره : هو اسم المهيمين نفسه فظهور الاسم (alumbrados) أو (iluminados) الذي ينعت به أصحاب هذه الروحانية المعقدة المضطهدين ، هو كما قال (Marguez) أمر صعب التحديد • وإن قوله (M. Lazalla) مهمة فهي تدافع عن اتهامها بالالهام فتقول : « لقد اعتاد الناس في (Guadalajara) تسمية كل انسان « منكمش على ذاته متعبد » بذلك الاسم • ويحاول (J. Gracian) أحد المساعدين الاوفياء لـ (Santa Teresa) الذي اتهم هو كذلك بالالهام أن يفسر الكلمة في كتابه « تضرعات » (Lamentaciones) : « ... هم هراطقة يسمون ملهيمين (Alumbrados. Dexados) لانهم يقولون إن الله هو ملهمهم وهو الذي يلقي النور في أرواحهم غير العادية غير شدهم الى ما يجب فعله وما لا يجب فعله ، وما لا يجب فعله ، تاركين كل شيء بيدي الله وحده » (35) •

إن هذه الكلمات لتعف بدقة مذهلة الالهام والاستسلام في الروحانية الشاذلة : ... وتتمثل (طريقة المعرفة) في الالهام في تصفية القلب يعني تنقيته من الاشياء التي تشغله وتكون له عاتقا • وما إن يتحكم الله تماما في

القلب ويقع رحمته فيه ونوره حتى يظهر سرا الكون السماوى وتنعكس عليه الحقائق الجوهرية للأشياء الالهية . فالتقى الملم يلبع له حدس بجمال الله فيحبه والذي له حدس بجلال الله يخضع له خوفا والذي له حدس بأن الله هو أصل كل الاعمال يستسلم والذي له حدس بعظمته يمحي من شعوره كل ما يخالف صورة الله (26) .

ويتكرر ذلك مفهوم تلقي الالهام (iluminado) فى رسائل الشاذليين بصفة لامتناهية ونسوق هنا بعض الامثلة : « عندما ينير الله هذا التقى بنور سمائه » .

(أبو الحسن الشاذلي ، طبقات « ساراني » IO ، II ، ص 257) و « إن الذى يترك كل شيء بيدي الله هو إنسان متأمل بالفعل يعرف الله بنظرة باطنية سليمة ملهمة (ابن عبادى روندا - شرح الحكم - I ، 2 ، (37) وفى كل الحالات يأتي مفهوم الالهام فى سياق الاستسلام كما هو الشأن بالضبط مع الملهمين . وهذا الاستسلام هو محور تتشارك فيه مرة أخرى الروحانيات . وإن التشابهات التى يذكرها (Asin) كثيرة ومفصلة جدا الى حد أنها جعلت (A. Marquez) منتقده يسلم بأن لهذا الاستسلام الروحاني للملهمين « انتماءات اسلامية مشملة » (38) وهى تبرز أكثر عندما نراجع مظاهر أخرى لمذاهب الشاذليين والملهمين مثل نزاهة الانسان فى الحب أو فى حالة الالهام والدعاء السري المفصل على الدعاء الجهرى أو على الطقوس (الذى تقرر التعرض اليه قبل أن يقوم بذلك إيرسموس) وإلغاء الارادة الذاتية كمنهج للوصول الى الحرية الحقيقية وتصور الطبيعة الانسانية البائسة الفاسدة مع الاعتراف الشديد بالافضال الالهية (ولنتذكر مدرسة « فضل المسيح » (Escuela del beneficio de Cristo) والجبرية والحياة والعمل تحت رعاية الله الدائمة وعينه الساهرة . ويبدو أن للعادة الغريبة (Alcares) وأصحابه الذين يتشبثون بالتستر بالعبادات أو المعاطف (« بستر من جلد وخمار » (Marquez) ص 149) أصولا شاذلية . وحاولت (M. de Cazalla) جاهدة تبركة هذه العادة التى توقت الريب عند محكمة التفتيش فهى تقول : « يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن النساء المسيحيات فى (Guadalajara) اعتدن قراءة الكتب باللهجات الاسبانية وتغطية رؤوسهن حتى تتوارى عن الانظار » (39) .

M. Asín Palacios, art. Cit. Al Andalus, XIII (1948), p. 267.

(36)

(37) أنظر نفس الكاتب - مجلة الاندلس - العدد الرابع عشر - ص 8 .

(38) المرجع المذكور أعلاه - ص 255 .

F. Domingo de Santa Teresa (op. cit. p. 40)

Procedimientos de Melgares Marín, Procedimientos de la Inquisición, II, 110.

(39) يستشهد بـ

وإن الشاذليين المسلمين الاسبان واصفون جدا في دفاعهم عن هذه العادة : ... عندما تغلق أبواب الحواس تنبع من مراكز العرش السماوي عيون الاسرار وتأخذ طريقها الى القلب . ولذلك يجب الالتجاء الى مكان مظلم وتغطية رؤوس بالجاباب إن لم يكن ذلك ممكنا (A. Palacios ، المقال المذكور - العدد - 1946 - ص 17) - (A. Palacios, art cit., - AC And XI (1946) p. 170) وهناك اقتراح آخر في رسالات طليطلة يرجع الى فكرة هرطوقية متداولة كثيرا بين الملهمين مفادها (« أن حب الله عند الانسان هو الله بذاته » ، « أن قلب الانسان هو الله » ، « كل شيء هو الله » ، « كل شيء هو الله ومن الله ذاته ») وهى اقتراحات وردت عند أبي الحسن الشاذلي :

إن النية الخالصة هي نور يأتي من عند الله الذى يضعه فى قلب عبده المؤمن وذلك يفصله عن كل شيء ليس الله (مجاير 65 - 66 نفس المرجع XIII (1948) - ص 258 - (Majāfir, 65 - 66, ibid, XIII (1948) p 258) أما طريق الذين يحبهم الله والذين اختارهم فهو طريق يعرج من الله الى الله ومن أجل الله ، لانه من المستحيل الوصول اليه عن طريق شيء . آخر سواء . (طبقات ص 7 - 10 الجزء الثانى نفس المرجع 1949) . وهناك قوله (Alcaraz) معبرة فعلا سوف تجد صدى عند المستعربين « أشار اليها (Márquez) ومفادها أن كل الكتب المنزلة بما فيها القرآن الذى جاء به الرسول محمد جديرة بالاهتمام :

(Quaecumque enim scripta sunt ad nostram doctrinam sprita sunt et per partientiom et consolationem scripturarum spem habeamus) (40) .

إن هذا الملهم المعروف لا يدافع عن القرآن فقط بل هو يتبنى كذلك فكرة التسامح الاسلامية تجاه كل الكتب المنزلة (41) . لان هناك تشابه أساسى آخر بين الشاذليين والملهمين تم يبرزه النقاد بما فيه الكفاية فمختلف المواقف المذهبية التى بينها بدقة (Márquez) وغيره عند الملهمين تجدها أيضا عند الشاذليين . وهكذا فاننا نلاحظ عند هؤلاء المنظرين الصوفييين مواقف متناقضة بين الرفض والقبول لصدقات الصالحين والروايات العجيبة والانتشاء العلنى وبين الدفاع عن قدرة النشاط والقيام بأعمال صالحة وقت الاعتكاف وبين رفض ذلك وقد يصل دفاعهم عن

(40) يستشهد A. Márquez بالقتراح الثانى عشر الذى ورد فى موجز الكراز (Sumario de Alcaraz)

(41) تتكون حركة الالهام فى غالبيتها من المنصرين الجدد - وهناك وثائق تدل على أن الكراز هو من أصل يهودى . فلماذا التجأ الى أفكار الروحانيين المسلمين . هذه Alcaraz قضية تستحق الدرس . وربما كان التسامح فى المذهب الصوفى الإسلامى هو الذى جلب فقة اليهود المهتمين كما سيجلبهم فيما بعد ايرسو (Erasmu) ولوتر (Lu tero)

ممارسة الجنس الى حد الاشادة باعتباره يتلاءم مع الصوفية (الشيء الذى يجرهم الى رفض الرهبنة) على أنهم يعددون مزايا العفة المطلقة شأنهم فى ذلك شأن الملهمين .

لكن لا يجب أن يغيب القصيد عن نظرنا فأمام التشابهات المدهشة جدا بين الشاذليين والملهمين يمكن أن نتساءل : هل ورث الملهمون عن هؤلاء الصوفيين نزعتهم الى الحب الكامل الذى يصرف النظر عن الجنة والنار والحال أنهم ورثوا على ما يبدو أغراضا دينية أخرى ؟ إنها إمكانية وجيهة . ومن السجيه أيضا التفكير بأن الوجود الملح لفكرة الصدقة النزيبه عند رجال الدين والصوفيين العرب (الصوفيين عامة تماما كالشاذليين) جعله موضوعا خطيرا عندهما أصبح متداولاً فى الروحانية الاسبانية فى العهد الذهبى . فهل تقترن هذه الفكرة بالعرب ؟ وهل أصبحت هذه الفكرة خطيرة فى اسبانيا والحال أنه يبدو أن المسلمين ورثوها عن النصرانية ؟ (أبناء «مذهب كليمنتي المتحجر» (Clemente) كما يسميهم (Asin) «الاسلام المنصر» ص 244) .

وإن كان ذلك فإن تاريخ الحب الصافي يرسم دائرة تاريخية غريبة : من المسيحية الاولى الى الاسلام ومن الاسلام الى المسيحية مرة أخرى لتصبح بعد فكرة خطيرة . ولا شك أن التحول الثقافى الذى عرفه الملهمون (وهم معظمهم من المنصرين) قد أثرى روحانيتهم لانه يمكنهم الاعتماد (وهم بالطبع فاعلون) على أصول مسيحية عميقة لتبرير اصرارهم العنيد على فكرة الصدقة النزيبه . وهى فكرة مسيحية فى أصولها ولكنها فقدت منزلتها فى اسبانيا بعد مرور ثمانية قرون من الاسلام وبعد تكييفها من قبل الملهمين الهرطوقيين . فهل كان ذلك سبب اخفاء اسم مؤلف القصيد ؟

وإذا اعتبرنا أن هذا التأثير الاسلامى هو عنصر فعال فى ظهور الموضوع عند الملهمين ، فذلك لا يمنعنا من أن نلاحظ تماسك ظاهرة أدبية أخرى إسبانية بحثة وهى تواتر فكرة الحب الخالص فى أدب القرنين XVI و XVII إذ لم ينفرد مؤلف هذا القصيد المغمور بهذا الموضوع فى اسبانيا . وقد خصصت (Sister M. Ciria) جزءا هاما من كتابها لتبيين تواجد - وهو غريب دون شك - هذا الموضوع فى الادب الاسبانى غير أنها بتغافلها عن الاحتكاكات الثقافية المحتملة التى حصلت طوال القرون التى عاشها الاسلام ، حاولت تفسير هذه الظاهرة التى اقتصت بها بلاد الاندلس مبينة أن المسيحية الاسبانية دافعت عن نفسها ضد عناصر عدوانية وأكدت كما لم تفعل قط مع اعتمادها على بعض الافكار المذهبية المتواجدة فى المسيحية البدائية على هذه الفكرة للحب الصافي . ويظهر لنا على ضوء تعمق المسلمين فى طرق هذا الموضوع ان الامر يتعلق أكثر بتأثير ثقافى اسلامى فى الروحانية الاسبانية

فى العصر الذهبى (42) . وهنا يطرح سؤال نفسه كيف يتم هذا اللقاء الثقافى بين الروحانية الاسلامية والروحانية الاسبانية فى خضم القرن XVI ؟ ويرى (Asin) أنه قد وجد بعد فى القرنين XVII و XVI باسبانيا مجموعات من الموريسكيين المنصرين أو نصف منصرين . وبما أن مذهب الصافية الشاذلية متقد عند الموريسكيين فى ربوع تونس فقد يكون الامر كذلك بالنسبة الى موريسكيي اسبانيا ولا يضع نقاد أمثال L. Massignon و Paul Nwyia و Jean Baruzig R. A. Nicholson محل شك التطابقات التى اكتشفها (Asin) فى المذهب الصوفى المسيحى (بالخصوص لدى Juan de la Cruz) والمذهب الصوفى الاسلامى ، الا انهم يواصلون مجادلة الطريقة التى قد يكون تم بها اللقاء التاريخى وقد حاولنا مراجعة قضية التلاقح الثقافى هذه فى كتابنا «سان خوان دي لاکروث والاسلام» (43) (San Juan de la C. y el Islam) وهى قضية شائكة لم يقع طرحها منذ وفاة المستعرب الكبير (Asin Palacios) .

ولكن لنعد ثانية الى بيت القصيد . فالمؤلفون الذين يتبنون نفس الفكرة المذهبية للقصيد يطنبون فى خطورة الامر الذى قد يكون هو السبب فى حمل صاحبه على اخفاء اسمه حماية لنفسه . وتطرق الى هذا الموضوع عدد مذهب من المؤلفين ، المتدينين وغير المتدينين الكثير منهم من المنصرين أو مشبوه فى نصرانيتهم ، نذكر منهم : Nieremberg و (D. de Estella) و (Santa Teresa) و (S. J. de la Cruz) والأب F. L. de Granada و (Juan de Zumarraga) و (A. Antolínez) والأب San Ignacio de Loyola وحتى (Cervantes) . ولكن يجب الاشارة الى أنه من بين الذين برزوا أكثر كناطقين بلسان الاحسان الكامل و Juan de Valadés هذا المؤلف الغامض . قد طاردهما محكمة التفتيش على وجه خاص لانهما كانا مرتبطين بلا نزاع بحركة الملهمين ويبدو انهما ورثا عن هؤلاء الاهتمام بالموضوع . وإن (Valdés) الذى أمل أن ينفى الى ايطاليا ليعبر بحرية عن مذهب الالهام ، كان خادما فى قصر المريكيز don Diego López Pacheco حيث سمع مواعظ (Alcaraz) الذى كان بدوره خادما للمريكيز . وقد أهدى (Osuna) الى هذا المريكيز بالذات المتحمس

(42) لقد ورد موضوع الحب الصافى فى ايطاليا أيضا وطرقه الاب Bernardino Ochino —
راجع : Marcel Bataillon, *Varia lección...*, p. 423

(43) فى الصيغة الاولى لهذه الدراسة التى نشرناها فى NRFH, XXVI سنة 1975 ، ص 243 - 266 كنا مطابقين لـ ولنظريات . ولكن تمنعنا فى الادب الالخيادو الموريسكى جعلنا ندخل على أفكاره بعض الفوارق . وقد تمكنا من تعميق البحث فى دراسات المستعرب الاسبانى الموقر حول مدى أثر الاسلام فى العديد من المؤلفات الاسبانية .

للفرنسيسكانيين وحاميهم كتابه « مدخل ثالث الى الروحانيات » (Tercer abecedario espiritual) . أما (J. de Avila) الذي يذكره (Bataillon) بصفة خاصة على أنه لسان الدفاع عن الحب الكامل كان من المنصرين الذين طاردتهم محكمة التفتيش باتهامهم بالالهام. إذ كان يقوم باتهامات سرية وتحت الحجاب (44) تذكرنا كثيرا بابتهالات الشاذليين .

وفيما يتعلق بـ (Raimundo Iulio) الذي سبق بكثير حركة الالهام فلا حاجة لنا ان نلح على ذلك . ففي المقال السابق ذكره يتحدث عنه (Hatzfeld) كمصدر أساسي ممكن للقصيد . بينما يبدو لنا أنه من المستعربين الذين طرّقوا هذا الموضوع المألوف . وإنه لا يخفى على أحد أن بين (Iulio) بوضوح في مقدمة كتاب (Amic e amat) الذي ورد في رواية (Blanquerna) الدين الذي يربطه بشعر الصوفيين الذي كان مصدر الهامه . وإلى جانب النسب المذكور فيما يتعلق بالحب الصافي فان هؤلاء المؤلفين - والعديد من الذين سبق ذكرهم - لهم تشابهات اضافية مع الملهمين ، ويستلزم عددهم الكبير دراسة خاصة ولا مجال هنا لذكرهم .

وإنه ليس من باب التخمين فقط اذ قلنا إنه من الممكن ربط تواتر موضوع الحب الكامل في اسبانيا بقيامه في فرنسا في القرن XVII الذي بلغ أوجه مع جدالات Sirmond و Camus و Fenelon و Bossuet المذكورة آنفا . وفي هذا السياق يمكننا اعتبار كلمة Henri Bremond (op. cit., p 70) حول المرسوم الكنائسي لسنة 1673 ، الذي يدين حلقة جديدة من الملهمين مدخلا مفيدا جدا ولقد لجأ الناجون من محاكم التفتيش في اشبيليا الى هولندا حيث حسب ما يقال : «نقلوا أفكارهم الخطيرة بسرعة أولا في (Picardi) ثم في باريس ومن ثمة تفشت من كل اتراب الفرنسي (ibid pp. 57-58) (45) يجدر التذكير هنا بأن (Camus) ، أول المدافعين الفرنسيين عن الحب النزيه، كان تلميذ فرنسيسكو دي سالس (G. de Sales) المفضل الذي ورث عنه تعاليمه . ورغم أن العديد من اليسوعيين (بالخصوص الفرنسيين منهم) هاجموا موقف (Ca mus) فمن اليقين أن القاعدة عدد 17 من قوانين المجموعة اليسوعية تدافع بوضوح عن الحب الكامل الذي جاء فيها « الخضوع لله حبا في ذاته لا خوفا من عقابه أو أملا في جزاءه » (ibid, p. 214) .

وعلى ضوء ذلك فانه ليس بالغريب أن يتهم (San Ignacio) بأنه من الملهمين . وهكذا يمكن أن نجد تفسيراً لاختفاء اسم مؤلف قصيدتنا ، هذا القصيد الرائع

(44) أنظر :

Juan de Avila, Obras Completas, 2 ts., Madrid, 1952.

(45) ربما أصاب Menéndez Pelayo عندما اعتبره هذا القصيد الى حد ما ثمينا بالنسبة الى مذهب السكينة الفرنسي .

الذى يشيد بالحب المسيحى المثالى ، ومع ذلك فلربما فقد من قيمته بلن ظهرانى النصرارى لانه تمخض عن مناخ اثر فيه المسلمون والمسلمون . وربما تعمد الكاتب اخفاء اسمه شأنه فى ذلك شأن العديد من مؤلفي الادب الاسباني نذكر من بينهم (J. de Valdés) هذا الارستقراطى الملهم صاحب كتاب « حوار حول المذهب المسيحى » (Dialogo de doctrina cristiana) الذى برز الى الوجود سنة 1529 و (F. de Rojas) هذا المنصر الذى كان تهيمشه الاجتماعى محور الدراسة الحديثة (the Spain of F. de Rojas) (Stephen Gilman) ومؤلف (Lazarillo de Tormes) والمزعوم (Avellanada) الذى اتخذ لنفسه هذا الاسم قصد التستر والتنديد بأدب عصره .

ومغمور هو أيضا - وليس بالغريب - قصيد (Coplas de Mingo Revulgo) وربما أصبح (S. J. de la Cruz) خطيرا فى العقود الاولى من القرن XVII . وربما تعمد الادباء والمفكرون اخفاء اسماءهم عندما تعرض الى مؤلفاتهم . ذلك ما فعله على سبيل المثال (A. de Rojas) (46) فى استشهاده بقصائد سان خوان فى كتابه « الحياة الروحية فى معرفة القيام بالدعاء والاتحاد مع الاله » وفراي أقوسنتين (Fray Agustin) الذى علق من جديد على أشعاره الاساسية والناسكة (Cecilia del Nacimiento) التى حاولت اقتفاء أثره .

ولم يكن حظ أولئك الذين عرفوا بهويتهم عند تطرقهم الى مواضيع دينية جدالية أفضل . هذا ما بينه (Bataillon) عندما ذكر أن الروحانية الطلائعية لـ (J. de Avila و F. L. Granada و J. de valdés) كانت مصدر تعرضهم الى دواوين التفتيش سنة 1559 . وقد استمر الامر - وربما استفحل - فى القرن XVII . ففي 1616 اضطر الاب (Je:onima) الى أن يعترف بخطورة تبنيه لمقال صوفى أقل تطرفا من مقالات (Santa Teresa) أو (san Juan) وأن يتخلى عن ممارساته الفكرية والدينية .

وإن مؤلفنا المجهول سواء كان ملهما أو منصرا أو كاتباً ارتودكسيا عاديا فقد تكون فى نفسه أسباب لها تبريرها ليخفي عنا - وربما للأبد -

(46) ظهرت الطبعة الاولى سنة 1628 - أما Bataillon فقد اعتمد طبعة مدريد لسنة 1630 التى ورد فيها أيضا القصيد . كما ظهر من جديد فى طبعة لشبونة لسنة 1645 وحذف فى الطبعة الفرنسية ببائيس وفى طبعة 1670 - وقد استغرب Bataillon من عدم ترجمة القصيد الى الفرنسية ...

وتساءل من جهتنا عن مدى تأثير الجدل القائم بين Camus et Sirmond من جهة وبين Fénelon من جهة أخرى على تجنب أو احتراز البعض على ترجمته . ويبقى غياب القصيد من الطبعات الفرنسية معبرا جدا .

(47) أنظر . Gerald Brenan « The alumbados », Apendice II de su libro Saint John of the Cross. His Life and Poetry, Cambridge University Press, 1973, p. 198.

اسمه . وربما أصبح القصيد مصدرا لقلقه وتخوفاته . ورغم ما اكتساه
القصيد من غرابة بل قل من خطر ، فهو في تعبيره عن الحب المفرط للمسيح
المصلوب يضيف صبغة إسبانية على الفكرة الإسلامية المتواترة وهذا مثال آخر
« للفن المدجن الإسلامي » وشهادة على الحسوبة الفنية الثقافية التي شاهدها
إسبانيا في عصرها الذهبي .

الباب الخامس

حول الرموز الفلكية لقسيس دي هيته

(EL ARCIPRESTE DE HITA)

إهداء إلى (Stephen Gilman)

يتضح لنا من خلال « كتاب الحب الصافي (Libro de Buen Amor) (I) أن قسيس دي هيته (EL Arcipreste de Hita) كان من المولعين بعلم التنجيم . فبعد أن بين لنا البطل الراوي نجاعة هذه العلوم استنادا الى مثال Alcaraz « ملك العرب » أورد لنا معلومات حية ومثيرة للدهشة عن قدره : فقد ولد قسيس دي هيته (EL Arcipreste de Hita) تحت برج « فينوس » إلهة الحب والجمال فكانت نزعاته الجنسية تضيفي عليه مسحة كونية وهو الذى يقول : « ولدت تحت برج فينوس لأسعى فى خدمة النساء ، ولانى لا أرد احسانهن » فقد قدمت الكثير إليهن وما زلت» (2) .

إن حبه للغواني يملأ كل أوقاته ويأخذ منه كل طاقته ونحن نعلم أن « كتاب الحب الصافي » ما كان ليوجد لولا تواتر المغامرات العاطفية فى حياة القسيس . إذ خصته « فينوس » - وهو الضارب فى الارض - بمميزات تساعد فى ميوله الجنسية فجعلته مفرط الحيوية ، سلس الخطاب لا يدخر جهدا لاشباع غرائزه رغم حظه السيء أحيانا .

وقد دلنا (El Arcipreste de Hita) الى المصادر التى أفرزت معتقداته التنجيمية والتى تتمحور حول مؤلفات أفلاطون وبطليموس الى جانب العديد من الرواد الآخرين الذين من سوء الحظ أهمل ذكر أسمائهم .

(I) لن نتطرق الى قضية ازدواجية الشخصية لدى قسيس هيته . وللمزيد من التفاصيل حول جانب السخرية والتهكم فى نتاجه الادبى راجع Alfonso Rey. « Juan Ruiz, don Melon de la Hueria y el yo poético medieval », BHS, LVI, 1979 pp. 103-116.

لن نتعرض اذا الى ما جاء فى نصوصه من تهكم وتورية . سنقتصر على مقالاته فى علم التنجيم لا غير

Libro de buen amor, vol I, ed. y notas de Julio Cejador, Espasa-Calpe, Madrid, (2) 1913, p. 64.

سنعتمد فى ما يلى على هذه الطبعة .

لندرس فيما يلي وعن كُتب الفرضيات السابقة عن برج الزهرة لـ فينوس (الذى ولد تحتها خوان رويث (Juan Ruiz) (I) :

إن كُتب افلاطون التى تبجج بذرها الشاعر لا تنيرنا بما فيه الكفاية إذ لا نعثر على إشارات واضحة عن مدى تأثير فينوس فى ميولات الإنسان الغرامية . وعلى عكس ذلك يبدو أن كلاوديو بطليموس (Claudio Ptolomeo) قد مهد لبعض آراء (EL Arcipreste) فى الرموز الفلكية . فقد رتب العالم الاسكندرى فى كتابه الشهير (Tetrabiblos O Quadripartitum) (3) الذى ألفه فى القرن الثانى معارف العصر وعرف فيه بالاسس النظرية والتطبيقية لعلوم النجوم التى ما زالت تعتمد الى يوم الناس هذا . ولا نبالغ اذا قلنا أن هذا الأثر هو بمثابة « الانجيل » بالنسبة الى علماء التنجيم فى أوروبا القروسطية . فلنستكشفه اذا على ضوء آراء (Juan Ruiz) حول مدى تأثير الكواكب فى طبائع البشر .

إن قراءة معمقة لكتاب (Tetrabiblos) سرعان ما تجعلنا نسلم بأن (EL Arcipreste) قد تكون له معارف غير دقيقة وسطحية عن النص وقد يكون لا يعرفه إلا عن طريق السماع . إذ يصرح (Juan Ruiz) فى مرحلة أولى أنه ولد تحت « برج » فينوس ، على أنه لا يوجد هذا البرج فى علم التنجيم (4) لأن فينون نجم أو كوكب يتحكم حسب نظرية بطليموس فى برج الثور وبرج الميزان ، وهكذا يكون الشاعر قد ولد بين شهرى أبريل وماى (برج الثور) أو بين سبتمبر وأكتوبر (برج الميزان) (5) .

ومن كتاب بطليموس نستنتج أن مواليد هذا البرج يخضعون الى إثارة جنسية ضئيلة جدا ، ولا تظهر عندهم إلا بكسوف فينوس . لذلك كانت ملامحهم النفسية تتسم بالوداعة والعطف وكانت لهم ميولات الى الفنون والمسرح .

وقد تكون لهؤلاء الحالمين اللطفاء نزعة الى التخنت . لذلك نعتقد أن (EL Arcipreste) لم يتمعن فى قراءة (Tetrabiblos) لأنه لو فعل ذلك لأرتد عن رمزه الفلكي .

(1) اسم الشاعر الاصل الذى سمي فيما بعد (El Arcipreste de Hita)
(3) لا تأخذ هنا بعين الاعتبار El Centiloquium الذى نسب أيضا الى بطليموس ولكنه لا يشير الى المواليد تحت برج الزهرة (Vénus)

(4) يخلط قسيس هيته بصفة اعتبارية بين « Constelación » « ascendente » « Signo » « Planeta » وأنه يعطيها نفس الدلالة .

(5) Libri quator, compisiti Syro fratri, de praedictionibus astronomicis..., Philippo Melanthonie interpreti. Basileae, por Ioanem Oporinum, MDLIII, p. 195.

نذكر هذا المرجع باللاتينية لان ، قسيس هيته الذى قرأ TETRABIBLOS ، ربما اعتمد هو الآخر وسنذكر فى مرة ترجمة المقطع اللاتيني بالجوء الى النص الانكليزي التالى :

Tetrabiblos, ed. and trans. into English by F.E. Robbins, William Heineman Ltd ; London ;

إن كل الكواكب تهيم، الإنسان للحب . وحسب بطليموس يجب أن يدرس الميل الجنسي عند كل فرد بالنظر الى الوضع الذى يكون عليه كوكب المريخ . وفينوس لا يحمل على الدعادة إلا حين يكون باديا للمريخ والمشتري . ولا يحدد فينوس الاثارة الحسية عند الرجل إلا فى حالات نادرة : مثلا عندما يتحكم الكوكب فى المرحلة الثالثة من العمر أو مرحلة الشباب (6) .

غير ان الشباب مهما كان برجهم السماوي ومهما كان كوكبهم يعيشون حالة إثارة ويقظة جنسية ولا يمارس فينوس سلطته عليهم إلا باحتشام طيلة ربيع العمر . وهنا تجدر الإشارة الى أن (EL Arcipreste) قد تجاوز سن المراهقة حين ألف « كتاب الحب الصافي » .

ويمدنا بطليموس بالعديد من المعلومات عن مواليد برج فينوس . وكتاب الـ (Tetrabiblos) هو بالنسبة لنا بمثابة الدليل ينيرنا عن الحاصل الخلقية والخلقية لـ (EL Arcipreste de Hita) (هذا اذا أخذنا مأخذ الجد ما قاله Juan Ruiz) عن قراءته لبطليموس) . وباعتبار انتمائه الى هذا البرج ، من المفروض أن يكون (EL Arcipreste) ذا بشرة بيضاء وعيون جميلة براقة وقد تميل ملامح وجهه الى التخثنت ، لكن هذا الوصف لا يتماشى مع ما ورد فى « كتاب الحب الصافي » الذى يبدو لنا فيه البطل قوي البنية .

وقد يجد خوان رويث (Juan Ruiz) أن مواصفات بطليموس لا تتفق مع ملامحه الحقيقية (7) اذ هى تتطابق أكثر مع تحولاته فى نهاية « كتاب الحب الصافي » وذلك تحت تأثير فينوس التى تدفعه الى القيام بمغامرات مرحة . أما فيما يتعلق بالصحة فان الكوكب الذى ينتمى اليه برج (Juan Ruiz) يؤثر على حاسة الشم وعلى الكبد والعضلات (لكن أوجاع الشاعر الجسدية ترجع حسب نتاجه الادبى الى افراطه فى المجون) . على أن المتأصل فى الـ (Teirabiblos) يرى أن (EL Arcipreste) لو أنه ولد حين كان « فينوس » ظاهرا « لزحل » لجاء عاقرا . (ونلاحظ هنا بكل استغراب أن الشاعر لم يخلف أبناء رغم تعدد مغامراته الغرامية) . وعلى كل ، يبدو أن (Juan Ruiz) لم يكتسب من فينوس أو من القمر أو من غيرها من الكواكب أى تأثير سلبي على رجولته ولا يولد دون اعضاء تناسلية كاملة أو أن يحصل له فيها أذى . على أن النقاد أجمعوا على الكمال الجنسي للشاعر كشرط أساسى « لكتاب الحب الصافي » .

وبما أننا نلاحظ على ضوء الـ (Tetrabiblos) أن الولادة تحت برج فينوس لا تضمن خصائص ذكرية خالصة بل تخلف بعض المشاكل الجنسية فلا مجال للشك فى أن (Juan Ruiz) لم يتمتع فى قراءته لبطليموس .

(6) أنظر المرجع المذكور أعلاه ص . 443 - 444 .

(7) نفس المرجع ص . 385 .

ومن جهة أخرى اذا ما اعتمدنا نظرية بطليموس التنجيمية نرى أن مواليد فينوس يلقون حتفهم إثر إصابتهم بالسرطان أو بالقرح أو بالتسمم . ونحن نعرف أن (Juan Ruiz) كان نهما يحب ملذات المائدة وربما كان افراطه فى الأكل سبب وفاته . وربما سقط ضحية بعض المؤامرات لانتهاكه عرض النساء وهو افتراض نجده لدى بطليموس .

ويرى بطليموس أن مختلف مناطق الكرة الأرضية خاضعة لتأثيرات الكواكب ويتحكم زحل وفينوس والتيس فى المناطق الوسطى (مقدونيا - اليونان - فريتا . لاس نيكلا داس والمناطق الساحلية لآسيا الصغرى) الشيء الذى يجعل السكان هناك ميالين الى الموسيقى والنظافة وتجميل الجسد . وتحت تأثير فينوس تكون لهؤلاء السكان « ممارسات غريبة » إذ تظهر بينهم الشهوانية لتتفشى فى ربوع آسيا الصغرى والهند وبلاد فارس وبابل وبلاد ما بين النهرين وأشور . فهناك يقصد الكوكب « إبزيس » وتقصد أعضاؤه التناسلية . ونتيجة لذلك فإن سكان المناطق محبوبون للرفاهة والرفض ، متأنقون فى لباسهم ومتخثثون فى مزاجهم .

واستنادا الى ما سبق يصبح من البديهي أن الولادة تحت برج فينوس لا تعني حتما الانصياع الى الشهوانية ، اذ من أبناء فينوس من يتسم بركة التفكير وطهارة الجسم والهنام والولع بالمطالعة ولا يقع فى الرذيلة الا تحت تأثيرات سلبية للفلك . . .

وقد صدق (Juan Ruiz) عندما اعترف بكل نزاهة أنه لا يعرف من علم التنجيم الا القليل النادر . وإن قرأ بطليموس فانه لم يتوقف الى استيعابه كما ينبغي .

ولكن قد توجد تفسيرات أخرى لعجز (El Arcipreste) على قراءة الـ (Tetrabiblos) والغوص فى معانيه اذ ليس من المستبعد أن يكون قد استخلص أفكار بطليموس عن طريق الذاكرة الشعبية التى بسطتها وغيرت مفاهيمها . وقد يتفق هذا الافتراض مع المواقف التى اتخذها (Juan Ruiz) فى حديثه عن علم الفلك . وقد أحدثت هذه المواقف الغريبة والشاذة ضجة لدى دارسي « كتاب الحب الصافي » . ولندكر كيف دافع (Juan Ruiz) بحماس فياض عن فكرة سيطرة الكواكب على مصير الانسان وهى فكرة غريبة عن الفكر الدينى الرسمى فى ذلك العصر ، اذ هى تسلم بعجز الانسان على تحدى مصيره « اذ لا يمكن تكذيب النجوم » . وفى دفاعه عن حتمية الاقدار أورد (El Arcipreste) قصة أحد الامراء ويدعى (Alcaraz) جاء فيها أن خمسة علماء فلك تكهنوا بمصير المولود الجديد (Alcaraz) ولكنهم اختلفوا فى تنبؤاتهم اذ تنبأ الاول ان الامير سيموت رجما . وتنبأ آخر بموته حرقا ، وثالث بموته غدرا ، ورابع شنقا ، وخامس غرقا . فأمر الملك

(والده) بسجن المنجمين لان اختلاف تكهناتهم دليل على بطلانها . لكن صدق المنجمون : ففي يوم من الايام - بعد أن أصبح الامير شابا - خرج الى الصيد وبينما كان يطارد فريسة سقط وإبل عنيف . فحاول الامير الفرار مستنهضا جواده . وفي الطريق نزلت صاعقة فحرقته وأتلفت الجسر الذي كان مارا منه فهوى فى النهر وغرق وبقيت ثيابه معلقة بأغصان شجرة كانت هناك تصارع السيول . وهكذا فان التكهنات الخمسة قد حصلت تماما كما تنبأ بها المنجمون فاطلق الملك سراهم وأكرمهم . إن قصة (Juan Ruiz) واضحة المعنى ، إذ يرى أن النجوم تحدد المصير ، وأن المنجمين صادقون لا محالة ويتفق النقاد على أن المسحة الكاثوليكية التي حرص (El Arcipreste) على إعطائها لنهاية القصة خطيرة وهجينة عن الفكر الكاثوليكي الارثوذكسي . ومفادها أن الاله بامكانه ان يغير اتجاه النجوم فى آخر وقت مثلما يمكن للملك أن يعفو على أحد المجرمين . ويرى (Felix Lecoy) أن موقف (El Arcipreste) من قدرة الكواكب لا يتماشى مع الافكار القروسطية السائدة فى عصره والتي تعتبر أن هذه الكواكب تقف فى مواجهة الارادة البشرية . فى حين يرى (Santo Tomás) أن أعمال ارادة الانسان فى مواجهة تأثيرات النجوم أمر صعب ولكنه ضروري وجدير بالاعتبار والتقدير .

ونجد هذه الفكرة لدى (Jean de Jandun) (وهو مسيحي من أتباع مذهب ابن رشد) و (Bocaccio) و (Dante) . كما نجدها عند الاسبان (أمثال (Juan de Mena) صاحب كتاب (El Caballero Cifar) و (El Marqués de Santillana) و (El Arcipreste de Talavera) و (Lope) و (Caldéron) . وكلهم يختلف مع مذهب (El Arcipreste) إذ يعتبر أن الكواكب توجه ارادة الانسان دون أن تتحكم فيها .

ويستنتج (Felix Lecoy) (8) أن (El Arcipreste de Hita) قريب فى مذهبه من العامة وقد طرح مشكلا دون أن يدرك خطورته . ويرى (Frederick Cramer) و (Julio Cejador) (9) أن الجبرية العمياء ليست حكر على بطليموس بل قل أن بطليموس يتبرأ من علم الفلك القائل بالجبرية .

إن فكرة الجبرية فى الواقع ليست من فلسفة اللاهوت وفلسفة بطليموس فى شئ وإنما نجدها متداولة بين الشعوب الاسلامية وقد وردت فى القرآن (10) ومفادها أنها لا توجد أية قوة بشرية قادرة على تغيير المصير . وقد عشتت هذه الفكرة فى عقلية المسلمين طيلة القرون الوسطى (وكما هو

Recherches sur le «Libro de buen amor» de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita, Great Britain, 1974. (8)

Astrology in Roman Law and Politics, Philadelphia, 1954, p. 194. (9)

W. Montgomery Watt, Free will and Predestination in Early Islam, London, 1948, et Helmer Ringgreen, Studies in Arabian Fatalism, Upsala, 1955. (10) راجع خاصة :

شائع فقد نسبت الحضارة الغربية الى دين محمد ظاهرة الاعتقاد في حتمية المصير) • ويرى الناقد (J. Rodriguez Puértolas) « أن فكرة القضاء والقدر التي يذهب اليها (El Arcipreste de Hita) لها جذور اسلامية شائعة بين العامة » (II) • أما الناقد (Julio Cejador) فقد اندمجت لابتداع (Juan Ruiz) وأكد أن الشاعر « لم ينطق عن لسانه » وإنما تبني علما من أهم العلوم للهروب من كل المآسي التي تحدث به ، وقد مزج في ذلك الاسلام بالمسيحية •

لقد اقترب (Rodriguez Puértolas) و (Julio Cejador) من حقيقة الامر لان هذا المقطع المتعلق بالتنجيم في « كتاب الحب الصافي » له مسحة مدججة إذ كانت ربوع الاسلام مسرحا لحرافة الشاعر (Juan Ruiz) ذلك أن (Alcaraz) كان أميراً عربياً • وقد ظن العديد من النقاد ومن بينهم (Corominas) (Joan) (I2) و (J.P. Wickersham Cranford) (I3) و (J.B. Bruce) (I4) أن لهذه الحرافة جذور شرقية (I5) • وقد أتى مقال (E. Knowlton) (I6) ليثبت في اختصار وجراة أن الحرافة فارسية ومتداولة عند العرب •

ليست هذه هي الحالة الوحيدة التي اخترق فيها (El Arcipreste de Hita) الثقافة الاسلامية التي يبدو لديه عنها معلومات ضافية وثابتة الاصول • ودون أن ندخل في مختلف التأويلات لـ « كتاب الحب الصافي » نقول إن علاقة (El Arcipreste de Hita) بالمسلمين واضحة كل الوضوح ولا يمكن وضعها حيز الشك • فربما ولد بين المسلمين في جنوب الاندلس كما أشار الى ذلك (Emilio Sáez) (I7) في أطروحته الاخيرة ولكن الاكيد هو أن الشاعر (Juan Ruiz) كان ينظم شعرا مقفى بالعربية العامية نظما جيدا ويتلاعب بالالفاظ العربية (Garoça / Alaroça) • وكان يتبنى صورة المرأة المسلمة كأجمل صورة يتغنى بها... (I8) إن تلقائية الشاعر في تعايشه مع المسلمين

Juan Ruiz Arcipreste de Hita, Madrid, 1978. p. 70.

(11)

Libro de buen amor, Madrid, 1967, pp. 104-106.

(I2) راجع طبعته لـ

« El horoscopo del hijo del rey Alcaraz en el libro de buen amor », R.F.E., XII (13) (1925) p. 184-190.

The Evolution of the Arthurlan Romance from the Beginnings Down to the Year 1300, Cottinger, 1923. (14)

(I5) يعتبر النقاد أمثال أن قسيس هيته يمزج بين روايات شرقية وأخرى غربية • ومن الصعب تحديد مجال كل واحدة منها •

« Two Oriental Analogues of Juan Ruiz's Story of the Horoscope », Romance Notes, (16) XV (1973-1974), pp. 183-187.

Emilio Sáez y José Trenchs « Juan Ruiz de Cisneros (1925/1929—1351/1352), autor del Buen Amor » en Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita, ed. M. Criado del Val, Barcelona, 1973, pp. 365-368. (17)

(18) لقد نلت المقالات الرائدة لـ Americo Castro حول التأثير العربي في « كتاب الحب الصافي » عدة دراسات تذكر من بينها تلك التي جاءت على قلم

تجعلنا نميل الى أن (Juan Ruiz) كان يتلاءم أكثر مع الافكار الشعبية العربية المتعلقة بالتنجيم (وهي أفكار تقوم على الجبرية) . بينما كانت قراءاته لـ (Santo Tomas) وبطليموس محتشمة . وقد أكد ذلك (Marquez Villanueva) في أسلوبه الشيق إذ ذكرنا « أننا أمام قصائد شعبية وليدة حياة ملؤها الالتحام والاندماج في الفكر الاسلامي (19) أما (Puertolas) فقد أكد من جهته على أن الثقافة الشرقية كانت عنصرا لا يتجزأ من الواقع المعيش في قشتالة طيلة القرن الرابع عشر وأن شاعرية (Juan Ruiz) قد نحتت من مناخ حيوي فعال ولم تنبثق في العديد من الحالات عن مطالعته لأمّهات الكتب . إن هذه المعطيات أساسية إذ بدونها لا يمكننا فهم « كتاب الحب الصافي » فهما جيّداً . على أننا لا ندعي البتة أن (El Arcipreste de Hita) « نابغة » ولا ننفي قراءاته المتنوعة أيام كان طالبا بالجامعة ، ولا نغفل عن زاده المعرفي الثري الذي أثرى به نتاجه الادبي عامة و « كتاب الحب الصافي » خاصة . غير أنه من البديهي أن يكون الشاعر رغم إلمامه بثنتي العلوم قد اندمج في حياة المسلمين في القرن الرابع عشر وتأثر بها أيما تأثير . ولهذا بدت لنا ملاحظات (Marquez Villanueva) و (Rodriguez Puertolas) مناسبة جدا أثناء محاولة الكشف عن رمز فينوس الذي ولد تحته (El Arcipreste de Hita) وقد وضعنا فيما سبق ان مصادره المكتوبة لا تمت لافلاطون وبطليموس بصلة . وإن كان الشاعر يحاول التأثير علينا بالإشارة الى هذه الاسماء الشهيرة . فعلاقة (El Arcipreste de Hita) بـ (Tetrabiblos) هي نتيجة للالتحامه بالفكر الشعبي العربي في شبه جزيرة الاندلس . وهنا نذكر بادئ ذي بدء أن مؤلفات بطليموس قد دخلت الى أوروبا عن طريق الترجمات العربية . فكتاب (Tetrabiblos) لم يترجم من اليونانية (لغته الاصل) الا في مستهل القرن السادس عشر ، ولكنه عرف بفضل الترجمات العربية التي قام بها ابراهيم ابن سبط (ويعتقد (Francis Carmody) (20) أن مصلح ترجمات ابن سبط هو ثابت بن قرة أو حنين بن اسحاق) (21) في القرن التاسع . وقد ترجم بدوره (Platon de Tivoli) كتاب (Tetrabiblos) سنة 1138 وذلك بالاعتماد على المصادر العربية (وتجدر الإشارة هنا الى أن كل ترجمات (de Tivoli) قد اكتملت في برشلونة) . وقد اعتمد (Aegidius Tebaldis) من ناحيته على

J. Martínez Ruiz — Juan Vernet — F. Márquez Villanueva ... Lecoy — Richard Kinkade
de — Joaquín Lomba ونحن نأمل أن لا تأخذ هذه المقالات طابعا جدليا

بقدر ما تتناول الموضوع بصفة علمية .

« El buen amor », en Relecciones de literatura Medieval, Sevilla, 1974, p. 73. (19)

Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. A Critical Bibliography, Univ. of California Press, 1956. (20)

Juan Vernet, La cultura árabe en Oriente y Occidente, Barcelona, 1978. راجع أيضا

(21) أنظر المرجع المذكور أعلاه لكل من Cramer ص 195 Robbin ص III × . نسبان الترجمة الاولى الى العربية لحنين بن اسحاق .

مراجع عربية في ترجمته لكتاب (Tetrabiblos) سنة 1250 مثل الترجمة المشروحة لعللي بن رضوان المتوفى حوالي سنة 1068 . وقد انتشرت شروح ابن رضوان ، الطبيب المصرى الملم بعلوم التنجيم فى أوروبا بعد أن طلب الملك الحكيم الفونسو العاشر (Alfonso X) ترجمتها الى كل اللهجات اللاتينية . وقد مرت كل مؤلفات بطليموس على أياد عربية انتشلتها فى غالب الاحيان من آفة النسيان .

ويرى (Lynn Thorndike) أن علوم التنجيم لبطليموس قد نقلت من العالم العربى الى العالم اللاتينى فى القرن الثانى عشر ، وانتشرت فى كل أنحاء أوروبا وأثرت فى آفاقها المعرفية طيلة العصر الوسيط وعصر النهضة .

وقد اشتهر كتاب (Almagesto) لبطليموس بين العرب (22) وأثار اهتمام العديد من المترجمين من بينهم حنين بن إسحاق والحجاج بن يوسف بن مطر الذى أهدى ترجمته العربية الى الخليفة المأمون وذلك سنة 829 . ولم تأت ترجمة (Almagesto) من اليونانية الا بعد ذلك بكثير أى سنة 1175 على يد (Gerardo de Cremona) .

أما كتاب (EL CENTILOQUIUM) (الثمرة بالعربية و (KARPOS) باليونانية) المتمثل فى مجموعة من القواعد الموجزة عن التنجيم فقد شرحها العرب عن طريق علي بن رضوان وإن كان (CARMODY) يعتقد أن عددا من العلماء الآخرين قد ساهم فى ترجمة الكتاب مثل أحمد بن يوسف المصري وأبو جعفر بن يوسف وابن انداىة وأحمد بن ابراهيم .

ونؤكد مرة أخرى على أن الترجمات الغربية التى قام بها (Platon de Tivoli) و (Hugo de Santalla) و (Juan de Sevilla) قد اعتمدت على الترجمة العربية وجاءت متأخرة جدا .

لقد اهتم العرب ببطليموس طيلة العصور الوسطى وانتحلوا أفكاره وتبنوها الشيء الذى جعل (CARMODY) يقول : « إنه ما زال يعسر علينا اليوم التفريق بين الاعمال الاصلية لبطليموس وبين ما نسب الى العرب من كتابات حوله ، صبغت بطابع عربى عريق » .

وفى الحقيقة يمكننا أن نؤكد مرة أخرى أن بطليموس قد ترك منذ القرن التاسع وخلال العصور الوسطى الاثر العميق فى الفضاء المعرفى العربى وتتلذذ عنه الكثير من المسلمين . من بينهم المنجم الشهير « ما شاء الله » المتوفى سنة 815 (الذى عرف به فى أوروبا (Juan de Sevilla) هو أبو علي

(22) اسم Almagesto من أصل ايرانى وليس بالعربى حسب ما يقترضه Knuitzsch ولكن العرب هم الذين نشره . (أشكر الزميل Juan Verney على هذه المعلومة)

المعروف لدى الاسبان بـ (Albohadi Alchait) صاحب كتاب « المواليده » الذي ألفه سنة 854 . أما اليهودى الحرسانى سهل (المعروف لدى الاسبان بـ (Zahel Benbriz) والمتوفى سنة 822) فقد اعتمد كتاب (EL Tetrabiblos) بشكل خاص فى مؤلفه « كتاب فى الاحكام الفلكية » . فى حين أن مقالات (De speculis comporantibus) للحسن (المتوفى سنة 965) فقد نسبت رأسا لبطليموس . والجدير بالذكر أن مكتبات أوروبا والشرق تزخر بالمثلثات من المخطوطات العربية فى علوم التنجيم والمنسوبة الى بطليموس بدأ بعض الباحثين مثل (CARMODY) و (Thorndike) و (Juan Vernet) فى جردها واستكشافها .

لقد عرف العرب الكثير عن حياة بطليموس ونحن ندين لهم بالمعطيات القليلة التى وصلتنا عنه أى عن أثاره وترجمة حياته . ولكن قد تكون سيرة بطليموس المتداولة عندنا وليدة خيال المسلمين وتحسهم البالغ لهذه الشخصية . « والاكيد هو أن العرب قد نقلوا أن بطليموس كان شديد الزهد ، يهوى ركوب الخيل ورغم حسن هندامه فان رائحته لم تكن طيبة... »

وكما سبق أن ذكرنا فان ارجاع بطليموس « العرب » الى الغرب قد حصل فى اسبانيا وتطلب ذلك جهدا كبيرا . وقد أصبحت بلاد الاندلس نقطة الالتقاء بين الاسلام وبين أوروبا . ذلك أن الملك الحكيم الفونسو العاشر (Alfonso X) كان يسلم بنبوغ العرب فى علم الفلك والتنجيم وقد حاول أن يأخذ عنهم الكثير وبذل فى ذلك ما فى وسعه . وحتى اليوم يبقى شغف الملك الحكيم بالتنجيم أمر مثير خاصة وأنه نقل عن العرب معارف لا تحصى واستوعبها كما لم يفعل ذلك أحد من قبله . وتحت رعايته ودأبه تمت ترجمة كتابات بطليموس وكتابات المنجمين العرب الذين فهموه أحسن فهم مثل عبید الله (Oveidala) مؤلف (El Libro de las cruces) (23) وعالم الفلك الطليطلي (Azarquiel) ، والعراف المنجم لدى الامير المعز القيروانى : علي بن راجل (965 - 1040) الذى اشتهر كتابه المستكمل فى أحكام النجوم « (Libro complido en los iudizios de las estellas) فى ربوع أوروبا الشئ الذى جعل ملك فرنسا شارل الخامس يأمر بترجمته الى الفرنسية الى جانب كتاب Tetrabiblos وذلك فى القرن الرابع عشر (24) . ونحن نعلم أيضا أن الملك الحكيم الفونسو العاشر (Alfonso X) قد قام شخصا باصلاح أسلوب « كتاب علم الفلك » (Libro del Saber de Astronomia) الذى أمر ترجمته الى

(23) Oveidalá حسب J. M. Millás Vallicrosa هو أبو مروان عبید الله بن خلف الاستيجي . (أنظر Vernet ص 203)

(24) Lynn Thorndike, A History of Magic and Experimental Science. Vol. III, New-york, 29.

تشير الى التأثير الاسلامي العميق فى الدراسات حول علم التنجيم خلال القرون الوسطى فى أوروبا .

الاسبانية انطلاقاً من النص العربي والكلداني وذلك سنة 1294 (ونلاحظ من خلال الترجمات التي تمت تحت رعاية واشراف الملك الحكيم الفونسو العاشر أن اللغة العربية قد تركت بصماتها بصفة جلية في النصوص لقشتالية . وهى ظاهرة جد هامة خاصة وأن (Alfonso X) يعتبر « أبو » النثر القشتالي) . وقد أحدث « ملك الديانات الثلاث » كرسيا للحسابيات وآخر لعلم التنجيم فى جامعة (Salamanca) . وقد بقي علم التنجيم فى القرن الرابع عشر مادة اختيارية فى الطب ، ذلك ما أكدته البحثة (P.I.H. Naylor) (25) .

لقد تلقى الشاعر (Juan Ruiz) علم التنجيم البطليموسي على أيدي العرب ، مثله فى ذلك مثل كل أروبي عاش فى القرن الرابع عشر . اذ ليس من الخطير فى شىء أن نذهب الى أن ظهور هذا العلم فى شبه جزيرة الاندلس مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاسلام . خاصة وأن المسيحيين فى فترة تعدد الثقافات فى اسبانيا القروسطية لم يكونوا سوى تلامذة إما للمسلمين وإما لليهود فى علم التنجيم . هذا العلم الذى وصل عند العرب الاندلسيين الى مستويات مذهلة لم تستطع أوروبا بلوغها - إن بلغتها - إلا بعد فترة طويلة جداً .

ومن المعروف اليوم أن الاسطرلاب (الذى يعتمد (Juan Ruiz) بكل إعجاب) وقعت صناعته فى الاندلس فى عهد عبد الرحمان الثالث على أقل تقدير . أما مرقب النجوم (وهى آلة الاسطرلاب المتطورة) التى تستطيع ضبط وضعية النجوم بكل دقة فهى تعد بالنسبة للمؤرخ (Juan Vernet) « اختراعاً اسبانياً تم فى القرن الحادى عشر أو قبله » .

لقد تجذر علم التنجيم فى اسبانيا القروسطية حيث الشعراء العرب يضمنون قصائدهم استعارات فلكية طريفة سبقت بقرون صورة الثور (Taurus) الرائعة التى وردت فى شعر (Gongora) الخالد (26) . ومن بين هؤلاء الشعراء نذكر ابن عربي (الذى قام بتفسير باطني (27) لمختلف الطبقات الكوكبية وأظهر فى ذلك تمكناً مذهلاً من علم التنجيم) وابن باجة (Avempace) السرقسطي الذى قام بمحاولات أدبية فلكية طريفة فى مستهل القرن الثانى عشر (28) .

(25) Astrology. An Historical Examination, London, 1967, p. 63.

(26) حول هذه القوائد «التنجيمية» باللغة العربية أنظر الى Henri Pérès, La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, Paris 1953. وباللغة الاسبانية أنظر الى Esplendor de Al-Andalus..., Madrid, Hiperión, 1983.

(27) راجع Titus Burckhardt, Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddine Ibn Arabī, Milano, 1947.

(28) ترجمة M. Asín Palacios
أُنظر أيضاً A. González Palencia, Historia de la literatura arabigo-española, Barcelona, 1945, p. 74.

وبقي علم التنجيم مقترنا بالعرب بعد عدة قرون . ونرى ذلك على سبيل المثال فى قصيد خوان الثانى (Juan II) « ابن عمار » (Abenamar) وهو العربى الذى وصفه الشاعر الاسبانى من خلال رموز برجه الشاذة « لقد ولدت تحت رموز عظيمة : إذ كان البحر هادئا والقمر مكتملا . ومن شأن هذه الرموز أن تجنبك الكذب » .

كما تظهر علاقة العرب بعلم التنجيم من خلال كتابات (Diego Hurtado de Mendoza) فى القرن السادس عشر ، المتعلقة بحرب غرناطة (Guerra de Granada) هذا الحدث التاريخى الذى أصبح موضوع مؤلفه الشهير والذى تضمن تكهنات الموريسكيين بنصرهم على العدو المسيحى . « إن هذه الامة تقي نفسها من الاستسلام باللجوء الى علم التنجيم أو التكهينات التى ورثوها على الكلدانيين » .

ومن جهة أخرى تتجلى هذه الظاهرة من خلال كتاب (La verdadara historia del rey don Rodrigo de Miguel de Luna) (تاريخ الملك دون رودريغو الحقيقى) الذى ضمنه تاريخيا جديرا بالغزاة المسلمين لبلاد الاندلس « كان الملك الماهر يعقوب المنصور مولعا بصناعة الاسترلاب والآلات الفلكية الحديثة بأمر يديه . . . » . ولا يفوتنا هنا أن نذكر بأن (Miguel de Luna) موريسكى داهية اشتغل كمترجم اللغة العربية لدى الملك فيليب الثانى وقد نسبت اليه كتب « الجبل المقدس » (Sacromonte) الذى كشف عن ألغازها بمعية زميله (Alonso del Castillo) وشأنه فى التخمينات التاريخية حول العرب شأن الشاعر (Arcipreste de Hita) الذى اقتحم علم التنجيم بصفة عشوائية الشيء الذى ألفت انتباه معاصريه ، وربما جعله موضوع سخريتهم نظرا لبساطة و « محلية » تفسيره التنجيمي وتضلع هؤلاء فى علم بطليموس . ولكن لنترجع الى برج فينوس الذى حدد حياة الشاعر (EL Arcipreste de Hita) وكتابه فى الحب الصافي : لقد رأينا فيما سبق أن تفسير (EL Arcipreste) لهذا البرج ليس بطليموسيا بالمعنى الاورتودكسى . وباعتبار أن العرب هم الذين نشروا آثار بطليموس وكتابه (Tetrabiblos) فى القرون الوسطى وأن الشاعر (Juan Ruiz) اكتسب ثقافة اسلامية فى التنجيم . فمن الجدير أن نتطرق - ولو فى ايجاز - الى تفسير المسلمين لمدى تأثير الكواكب على مصير الانسان .

يبدو أن العرب - على خلاف (Juan Ruiz) - قد قرؤوا بكل تمعن أجزاء (Tetrabiblos) . فقد ورد فى الادب الاسلامى أن مواليد برج فينوس (الزهرة) كثيرا ما يقتربون من المثال النموذجي الذى وضعه بطليموس . فهم غالبا من المهبذين الميالين الى حياة المرح والى الفنون . من ذلك أن المؤرخ العربى

الاسباني ابن غالب قد وضع كل أبناء الاندلس تحت برج الزهرة (فينوس) في كتابه « فرحة الانفس » (القرن الثاني عشر) الذي اعتمده المقرري في كتابه « تاريخ اسبانيا الاسلامي » . لكن ابن غالب كان أكثر دقة من (Juan Ruiz) عند رجوعه الى بطليموس ... ذلك ما أكدته المقرري في قوله : « ولذلك ذكر ابن غالب في فرحة الانفس لما أثنى على الاندلس وأهلها أن بطليموس جعل لهم من أجل ولاية الزهرة لبلادهم حسن الهممة في اللبس والنظافة والطهارة والحب للهو والغناء وتوليد اللحون » (29) .

قد يكون من المفيد ادراك ما اذا كان اقتران كوكب الزهرة (Venus) بالشعوب المسلمة مفهوما قائما في المناخ المستشرق الذي نشأ فيه الشاعر (Juan Ruiz) ، (وإلا قد نكون أمام مجرد مزاح له) :

رغم اختلاف العرب في ترتيب الكواكب والمناطق الخاضعة لها (30) فإن ابن غالب يقر بأن العرب والمسلمين في بلاد الاندلس خاضعين لبرج الزهرة (Venus) أما البيروني الذي ولد سنة 973 فقد قسم الارض الى عدة أقاليم وخص مدن الاندلس بالاقليم الخامس الخاضع لبرج الزهرة (على أنه يعتبر بلاد الاندلس كلها خاضعة لبرج العذراء) . وجاء في كتابه مكونات فن علم التنجيم أن برج الزهرة (Venus) خاص بالمسلمين أما برج عطارد (Jupiter) والمريخ (Mercurio) فهما مقترنان باليهود والنصارى .

وقد أورد الكاتب الحفي الاسم لتاريخ علم التنجيم في مؤلفه « كتاب الالوف » أفكارا عديدة أخذها عن أبي معشر (الذي عاش في القرن التاسع وكان من أشهر مفسري بطليموس) مفادها أن التاريخ مقسم الى عدة عصور تخضع الى كواكب وبروج مختلفة . وقد خص الكاتب الحفي الاسم أهم فترة من فترات تاريخ الانسانية وهي فترة ظهور العرب والرسول محمد عليه الصلاة والسلام ببرج الزهرة (31) كما يؤكد اليهودي المستعرب ابراهيم بن عزرة أن هذا البرج المقترن بالشهوانية يسيطر على شعوب الاسلام (32) . وبما أن هذه الفكرة لم ترد في كتاب بطليموس Tetrabiblos فإننا نعتقد أنها وليدة العصور الوسطى .

(29) الترجمة العربية في :

Al Maqqari, Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne, Leyden, 1855-1860, vol. II, p. 104.

El Libro de la cruces, ed. de Lloyd A. Casten y Lawrence B. Kiddle, Madrid (30) Madison 1961, p. 162.

في الباب الرابع يستنتج الكاتب أن اسبانيا جاءت تحت برج الجوزاء ولا تحت برج القوس كما يظن ذلك بعض العلماء بما فيهم بطليموس

David Pringree, The Thousands of Abu Ma'shar, Univ. of London, 1968, أنظر (31) pp. 68-69.

Le livre des fondements astrologiques, précédé de la commencement de la sapience des signes, Paris 1977, p. 272. (32)

وقد أبرز علماء التنجيم المسلمين خصالا أخرى لمواليد برج الزهرة لم يتعرض اليها الشاعر (EL Arcipreste de Hita) على أنها من أصل بطليموسي نذكر هنا واحدة منها وهي قدرة مواليد برج الزهرة على الاستغناء على العالم المادى والانصراف الى العالم الروحي . وقد وردت هذه الفكرة فى مؤلفات ابن خلدون وأصبحت عنده من نقط الارتكاز التى مهد اليها كما سنرى فيما بعد كتاب (Tetrabiblos) °

ولكن عرب الاندلس لم يكونوا غرباء عن التغيير الحاصل لرموز برج الزهرة ، هذه الرموز التى أصبحت تصب فى الشهوانية بعد أن كانت عند بطليموس منبع القيم والحاصل السامية وهذا ما يؤكد (Naylor) عندما يجعل فكرة تأثير الكواكب على المزاج ورواجها بين العامة مقترنة بالتنجيم العربى واليهودى خلال القرون الوسطى .

وفعلا فقد أقام ابن عزرة معادلة صريحة بين برج الزهرة والشهوانية « لان التجربة أظهرت أن هذا البرج ييسر الروح التواقة الى الملذات . (وهنا لا يسعنا إلا أن نلاحظ الدور الهام الذى لعبه اليهود فى علوم التنجيم الاسبانية اذ ترجموا للعرب وألفوا عدة كتب هامة فى هذا المجال . ويكفى أن نذكر بميولات (Mosé de Léon) التنجيمية فى كتابه (Zohar) °

لقد ساهم علماء التنجيم العرب داخل اسبانيا وخارجها بصفة خاصة فى ترويج خطأ شائع حول مواليد برج الزهرة باعتبارهم منقادين بصفة مطلقة الى المتعة الجنسية وبعيدين عن تلك الرقة والحاصل الفنية التى خصها بهم بطليموس لتتوقف عند الامثلة المعبرة : يرى البيروني أن مواليد برج الزهرة ميالون الى الشهوانية بصفة مفرطة والى الحب واللذة . وليس من الغريب أن نجد بينهم المومس والزاني . أما كتاب علي بن راجل « المستكمل فى أحكام النجوم » الذى أمر بترجمته الملك الحكيم ألفونسو العاشر (Alfonso X) الى اللغة القشتالية (أى الاسبانية) فقد راجت أفكاره فى الاندلس قبل أن تصبح عنصرا من التراث الثقافى الاروبى . وقد مهد ابن راجل لرمز التعطش الجنسي الذى ورد فى قصائد (Juan Ruiz) إذ أصبح برج الزهرة عنده فاقدًا لمقومات الفضل والوقار البطليموسية ومختصرا على نزعتة الجنسية بصفة تكاد تكون قطعية . فمواليد هذا البرج « يشبهون النساء ويحبونها ويرومون لقاءهن ويميلون الى الاكل والشراب وتعاطى الجنس ... » ولربما تجاوز ابن الراجل الشاعر (Juan Ruiz) حين يقول : « أن مواليد برج الزهرة ليس

لهم من هم سوى إشباع بطونهم وتلبية نداء الغريزة » بينما كان (El Arcipreste de Hita) يعتز بأن برج الزهرة جعله « مفرط الحيوية » خطيئا « و » صريحا » (33) .

لقد انتشرت هذه الافكار حول رموز برج الزهرة انتشار مذهلا فى الاندلس وفى الاوساط المسلمة حتى أننا ما زلنا نجد أصداءها بين الموريسكيين الاسبان الذين كانوا يعيشون فترة احتضار ثقافي فى القرن السادس عشر . إن وجود ثقافة تنجيمية شعبية بين المسلمين موازية لثقافة (El Arcipreste) يجعلنا نرى مدى تفشي تراث بطليموس فى الاجواء المستعربة وانتقال كتابه (Tetrabiblos) الى فضاء الثقافة الشعبية الموريسكية .

ومن الغريب أن لا يبرز فى الادب الاسبانى ولع بعلم النجوم إذ يبقى تحمس (Juan Ruiz Arcipreste de Hita) وثورته على الافكار الدينية السائدة ظاهرة معزولة تماما وربما رأى فيها معاصروه ضربا من الاستعراب إذ أن منزلة ابن عمار « Abenamar » وقع تعريفها فى قصيد خوان الثانى - كما أسلفنا - من خلال تكهنات تنجيمية (34) .

ومن ناحية أخرى يجب علينا أن نعترف بأن الروائي الشهير (Cervantes) وكاتب المسرح الفذ (Calderon) وإن دافعا على بعض الافكار الفلسفية المتعلقة بعلم النجوم فإن معرفتهما بـ (Tetrabiblos) وبـ (Centiloquium) تبقى غير معمقة .

ويبرز التفاعل مع أفكار بطليموس - ولو بصفة متواضعة - من خلال مقال الحميادي مجهول المؤلف والعنوان رتبة المستعرب الاسبانى (Miguel Asin) تحت رمز (Junta XXVI) (35) ويبين هذا المخطوط أن الموريسكيين فى القرن السادس عشر كانت لهم نسخة عربية أو قشتالية أو لاتينية لـ

(33) نظرا الى أن برج الزهرة مقترن بالفرائز الشهوانية عند العرب ، فليس من الغريب إذن أن تأتى منتخبات القصائد الغرامية لابن داود الاصفهانى تحت عنوان كتاب الزهرة (أو الزهرة نسبة الى البرج السماوى) .

(34) لقد تأثر العديد من الشعراء والادباء الاوروبيين بعلم التنجيم فى نتاجهم الادبى نذكر من بينهم الشاعر الانجليزى CHAUCER . وحول هذا الموضوع أنظر أيضا :

— Dorothee Metlitzki : The Matter of Araby in Medieval England, Yale University Press, 1977.

— Luce López Baralt, San Juan de la Cruz y el Islam..., Colegio de México, Universidad de Puerto Rico, 1985.

(35) لا يحمل الكتاب عنوانا وهو معروف بعنوان مقاله الاول :

Exte ex el alquiteb quexta en él el conto de Du-l-carnain.

أنا الآن بصدد اصدار الباب الخاص بالتنجيم بالاشتراك مع طالبتين من الجامعة .

(Tetrabiblos) في عصر كان فيه النصارى يستهينون بدراسته (36) • وربما كان مؤلفنا المجهول من سلالة ابن راجل أو أحد المسلمين المناصرين لأفكار بطليموس • ولكن من المؤكد أن الشاعر (Juan Ruiz) بعيد عن أفكار بطليموس الأصلية وقريب من نظرياته المعربة من قبل الموريسكيين هذه النظريات التي نقلوها عن ابن راجل والبيروني وابن عزرة وحوروها أيما تحوير • ولقد درس مؤلف المخطوط (Junta XXVI) ميزاج الاشخاص المولودين تحت برج الزهرة (Venus) وأظهر في ذلك معرفة بعلم التنجيم البطليموسي تفوق تلك التي عهدناها لدى (El Arcipreste de Hita) • ويبين أن مواليد الزهرة ينتمون الى برج الثور أو الميزان يقول الموريسكي : « عندما يولد الانسان في شهر ماى يكون الثور برجه والزهرة نجمة » ويكون من « عشاق النساء » (37) مثله في ذلك مثل الشاعر (Juan Ruiz) (فلا ريب اذا أن (EL Arcipreste de Hita) والمؤلف الموريسكي يجتران ما رده من قبلهم ابن راجل) • ويضيف الموريسكي : « اذا ولد الانسان في شهر أكتوبر يكون برجه الميزان ونجمة الزهرة » التي تحدد مصيره وتجعله من عشاق النساء أيضا » (ونلاحظ هنا أننا مرة أخرى أمام تبسيط شعبي لما ورد في (Tetrabiblos) من أفكار متشعبة تشبه تلك التي تواترت لدى (Juan Ruiz)) •

إن أوجه التشابه عديدة بينهما وغريبة في نفس الوقت ذلك أن (EL Arcipreste de Hita) يتذمر من سوء طالع مواليد الزهرة في ميدان الحب رغم مثابرتهم ويتناغم مع الموريسكي حين يقول : أن هؤلاء « يبذلون ما في وسعهم للوصول الى هدفهم المنشود (المرأة) دون جدوى » • وقد تمرس (EL Arcipreste) بهذا الفشل وقال : أنه « غازل الكثير منهم ولكنه لم ينل طائلا » ونجد نفس المصير المشؤوم يحدق بالموريسكي حين يقول : أن مواليد الزهرة لا يصلون الى هدفهم (المرأة) رغم كل ما أوتوا من صبر ورقة • لقد فقد (Juan Ruiz) التصنع والرقعة الخاصين بمواليد برج الزهرة كما ورد في كتاب بطليموس الذي جعل من هؤلاء شعراء فنانيين مولعين بالروائح الطيبة والملابس الانيقة (38) • فجاءنا على عكس ذلك مفرط الشهوانية ،

(36) هناك ترجمات عربية مخطوطة لـ Tetrabiblos نجدها خاصة من El Escorial (راجع Robbins ص . III ×) • ومن جهة أخرى يبقى من الصعب معرفة مدى استعمال الموريسكي المجهول الهوية النص العربي أو الاسباني خاصة وهو يستعمل أسماء النجوم والبروج باللغتين •

(37) عند النساء اللاتي ينشأن تحت برج الزهرة تظهر الشهوة بصفة محتشمة - أما الموريسكي المغفور الاسم فيشير الى أن شهر زواجهن يقترن بمحضهن (Fol 70 V)

(38) من الصواب أن نقول أن تسييس هيته كان ولوعا مثلهم بالموسيقى والشعر وابتكار الاوزان الجديدة والنغمات الطريفة • وقد أفر كتاب الحب الصافي Libro de buen amor نماذج عديدة في هذا الصدد •

صريحا وخطيبا عند مداعبته لعشيقاته . وقد وردت هذه الخصائص كما أسلفنا عند ابن راجل ونجدها الآن في المخطوط الاحميادو الموريسكي : « إن الزهرة تحمل مواليدها على الصراحة في مواجهة العشيقة » (39) .

ويسلو أن (Arcipreste de Hita) والمؤلف المجهول للمخطوط (Junta XXVI) يكونان مدرسة فيما يتعلق بشخصانية « تضلعهم » في التنجيم وتناول نظريات بطليمون تأويلا خاصا ، على الرغم من الفروق الزمنية والدينية والادبية بينهما فقد اعتمدا الافكار الاسلامية الشعبية السائدة حول كتاب (Tetrabiblos) .

ومثلما ذكرنا في بداية هذا المقال فان انتشار الفكر البطليموسي في ربوع الاندلس بين المسلمين يجعلنا نفترض أن برج الزهرة (Venus) عند (Juan Ruiz) له رموز أصلية وأخرى معربة تتلاءم مع مجمل معتقداته التنجيمية المدجنة والتي هي بعيدة كل البعد عن الفكر المسيحي الرسمي : وقد ذكر الشاعر في دفاعه عن تحديد النجوم للاقدار كلا من بطليموس وأفلاطون الى جانب « الكثير من الفطاحلة » الذين لم يذكر أسماءهم . وقد يكون يشير الى علماء عرب نشروا أفكار بطليموس مثل ابن راجل والبيروني . ولكن ربما لم تصل الى آذانه هذه الاسماء الشهيرة اذ من الخطأ أن نظن مثلما ذهب اليه (Marquez Villanueva) « أن الافكار تنقل فحسب من كتاب الى آخر » . ويبدو أننا أمام ظاهرة نقل تلقائي – بل قل شفوي – نتيجة المحيط المستعرب الذي عاش فيه (El Arcipreste de Hita) في القرن الرابع عشر هذا المحيط الذي استقى منه أفكارا تنجيمية أخرى مثل فكرة القضاء والقدر . ذلك ما أكد عليه (Rodriguez Puertolas) عندما قال : « إن القيام بدراسة مقارنة لنتاج (Juan Ruiz) الادبي والمعتقدات الاسلامية السائدة في ذلك العصر قد يفتح آفاقا جديدة لتأويل « كتابه في الحب الصافي » . وقد يدخل رمز الزهرة (Venus) عنده ضمن تلك المعتقدات الاسلامية الشائعة التي تبناها – كما فعل ذلك من قبله العديد من الادباء والفلاسفة – وجعلها تنسجم مع كتابه الشعري . وقد تبرز دراسات لاحقة لهذا النص الغنائي الغامض مدى توغل مؤلفه في الفضاء الاسلامي » (40) .

(39) يشير النص الاحميادو الى أن الموالود تحت برج الزهرة عادة ما يكون طويل الشعر – وقد كان قسيس هيتا حسب تصويره لنفسه كثير الشعر . ومن الغريب – أن توجد أوجه شبه عديدة من الناحية الجسدية بين مواليد الزهرة ومواليد الثور حسب ما ورد في وصف البيروني وابن عزة .

الباب السادس

حول أصل « الطائر الوحيد » لسان خوان دي لا كروز

(San Juan de la Cruz)

إهداء إلى الأستاذ (Eulogio Pacho) الذي وقف
حائرا مثلنا أمام هذا « الطائر الوحيد » .

يبدو أنه من المستحيل تطبيق العمل الرائع الذي قامت به ماريا روزاليدا (Maria Rosa Lida) مع عندليب (Géorgicas) على « الطائر الوحيد » لـ (San Juan de la Cruz) اذ من الصعب أن نأتى بالحجة الدامغة عن تأثيره في أدب العصر الذهبي الاسباني (I) .

وفعلا ، عندما أبرزت ليدا كيف أن عندليب هوميروس وفرجيل (وحتى عندليب المهرج (Luciano) ظهرا بتواتر مع فروق وتغييرات مختلفة - في كتابات (Argensola, Bartolomé Leonardo) وفي كتابات (Lope و Góngora و Quevedo) وخاصة في المقاطع الشعرية الرائعة للقصيدة الريفية (Egloga) التي كتبها (Garcilaso) ، كنا ، كقراء ، لا يسعنا الا الوقوف مبهورين أمام تماسك وتسلسل أفكارها حول هذه الظاهرة الادبية التي استمرت طوال قرون عديدة وفي نصوص مختلفة .

أما رمز « الطائر الوحيد » للمصلح الكرمللي (San Juan) فانه يشكل حالة مغايرة مثله في ذلك مثل « ليلة الروح الحالكة » و « مصابيح النيران » . ورغم بعدها الادبي المتواضع فقد بدت هذه الصورة الرمزية كثيرة الالغاز بالنسبة لدارسي (San Juan) بسبب افتقارها الى سوابق غربية (2) .

(1) « El ruiseñor de las Géorgicas y su influencia en la lirica española de la Edad de Oro », Volkstum und Kultur der Romanen, XI : 3-4 (1939) pp. 209-305.
M.R.Lida de Malkiel, la tradición clásica en España, Ariel, Barcelona, 1975, pp. 100-117.

(2) حول هذا الموضوع أنظر
— GASTON Etchegoyen, L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse, Bourdeaux, Paris, 1923.
— Miguel Asin Palacios, « Sadilies y Alumbrados », Al Andalus, Tomos IX (1944) a XVI (1951).

وللأسف لم يبق لنا من كتاب (San Juan) « الطائر الوحيد » الا القليل اذ لم ينقد منه الا ثلاث نبذات رمزية (3) اثر غرق واتلاف كتابات المصلح : واحد يتحدث عن « حديث النور والحب » (4) وثان عن « تأويل الابتهاالات الروحانية » (Cántico) وثالث عن « الارتقاء » (La Subida) (5) .

أما مقاله « خصائص الطائر الوحيد » التي كانت بإمكانها أن تضيف لمعلوماتنا الشيء الكثير ، فهي الى حد الآن مفقودة ، رغم أننا على شاكلة صديقنا المختص في آثار (San Juan) الاستاذ (Eulogio Pachó) لا نفقد الامل في امكانية العثور على مخطوطة النص (6) .

اذا فان الرواية الوافية التي نمتلكها عن صورة « الطائر الوحيد » تبقى تلك المدرجة في « تأويل الابتهاالات الروحانية » اذ لم ترد في « حديث النور والحب » الا بصفة مقتضبة جدا .

ولعل (San Juan) متعود على استعمال مثل هذا الرمز رغم اختلاف بعده في الروايتين وفيما يلي النص كاملا :

« هذه المعرفة [وأعني بذلك معرفة النور الرباني] التي ذهب اليها داود عندما قال : أتذكر أنني خلقت على شاكلة « الطائر الوحيد » في السماء . (الزبور 101 - 8) كانها تصب في قوله ما يلي : التجأت الى ملكة التمييز وعندي فوجدت نفسي فوق كل العقول الطبيعية ، وحيدا في سماء بعيدة عن كل الاشياء التحتانية .

يقول : أنه خلق على شاكلة « الطائر الوحيد » لان العقل في تأمله يمتلك خصائص هذا الطائر وهي خمسة :

— Salvador Novo, Las aves en la poesía castellana, Fondo de Cultura Económica, México 1953.

(من الغريب أن لا تتعرض هذه الدراسة القيمة الى رمز الطائر الوحيد للقديس خوان دي لاكروت) .

(3) سنتستعمل في هذا المقال كلمات «رمز» ، «مجاز» «استعارة» و «صورة» عن قصد ودراية عندما نريد أن نشير الى «الطائر الوحيد» . ذلك أن الصورة التي نحتها لنا القديس تشتمل على كل هذه الاصناف - فهي في نفس الحين رمز عالمي للروح عند المتصوفين واستعارة دقيقة لها خصائصها وأبعادها طبقا لما ألفه المفكرون الروحانيون في القرون الوسطى وفي عصر النهضة .

(4) المثل رقم 120 Vida y obras de San Juan de la Cruz, BAC, Madrid, 1964, p. 967. وستستعمل في ما يلي اسطلاح التالى للاشارة الى هذا المرجع : 75 .

(5) أنظر 75 ص 424 .

(6) ان الاكتشافات الحديثة العهد التي توصل اليها الباحثون أمثال Colin Peter Thompson تدل على أن طريق الكشف والدراسة مازالت طويلة لتأطير المعرفة حول الآداب الروحانية في العصر الذهبي الاسباني .

حول الانتاج الادبي باللاتينية لـ

BHS, LVII, 1980, pp. 95-102, LVII, 1980, p. 199-112).

(أنظر

- الاولى : تتمثل فى مركزه : فهو عادة فى أعلى قمة كذلك العقل فى أسمى حالات التأمل .
- والثانية : تتمثل فى وجهة منقاره صوب مهب الريح كذلك تتوق الروح الى المحبة فتتصرف الى ملاك الحب وهو الله .
- والثالثة : تتمثل فى وحدته اذ لا يتقبل وجود أى طائر بجانبه بل إنه عندما يحيط بقربه طائر ، سرعان ما يرحل عن المكان كذلك النفس فى تأملها واعتزالها تتجرد عن كل شئ ولا تروم شيئا فى ذاتها غير الله .
- والرابعة : تتمثل فى عذوبة غناؤه كذلك تبتهل الروح لربها فتحمده فى خشوع ويكون صوتها رقيقا ووقعه حسنا عند الله .
- والخامسة : تتمثل فى كونه لا لون له كذلك الروح الحالصة التى لا ينتابها لون معين من الشعور باللذة الحسية ولا يراودها أى ميل الى الاشياء كبيرة كانت أو صغيرة وهى - كما يقال - منغمسة فى توفيقها الى الله (7) .
- لنتوقف قليلا عند الرمز الذى تناوله (San Juan) . إن أول ما يتبادر الى الذهن تلك المعادلة بين الروح والطائر . فهي معادلة شائعة جدا حتى أنها لا تطرح لنا مسائل حول أصولها اذ نجد ذكرا لها فى مصر القديمة (8) . وأعاد أفلاطون التأكيد عليها فى كتابه (Fedro) مشيرا الى التوازى الشديد بين الروح السامية نحو السماوات النقية والمخلوقات المجنحة (9) . كما تواترت فى النصوص الماثوية (IO) فكل الديانات الكبرى تبنت هذه الاستعارة الى حد أن (Henry Corbin) تناولها بالدرس فى كتابه (Avicenne et le récit visionnaire) (ابن سينا والرواية الخيالية) (ص 2IO) وأشار الى أن الشاعر (Gérard de Nerval) قد أورد فى سيرته الذاتية (Aurelia) - الجزء الثانى - حلما تصور من خلاله أن روحه أصبحت كائنا هائلا له جناحان ...
- لنعد الآن الى طائر (San Juan) : إن منطلق إلهامه على غاية من الوضوح : فطائره « وحيد » مثلما ورد فى زبور داود (IOI - 8) « أتذكر أنني خلقت مثل الطائر الوحيد فى السماء » : وقد أقام الشاعر نفس التوازى . كما أسلفنا ، فى « تأويل الابتهاالات الروحانية » وفى « الارتقاء » (ص 124) (II) وهنا تنتهى مفاتيحنا الرمزية .

(7) أنظر 75 ص 967 Adolf Erman, The Ancient Egyptians a Sourcebook of their Writings, Harper & Row, New-York, 1966.

(8) أنظر خاصة Dialogues of Plato, A. B. Jowett, Clarendon Press, London 1982, I, pp. 452 y ss.

(9) Henri Corbin, Avicenne et le récit visionnaire, أنظر الترجمة الفرنسية لـ Société des Monuments Nationaux, Téhéran, 1954, p. 27.

(11) رغم أن الشاعر الاسباني Quevedo والقديسة نيريسا SANTA TERESA استعملا زبور داود فانهما لم يضعا استعارة متمحورة حول الطائر الروحاني .

ويبدو أن الشروط أو الخصائص التي انفرد بها طائر روحه المنتشية ليس لها أثر واضح في تقاليد الادب الصوفي الغربي . ومن الممكن أن يكون (San Juan) قد قرأ عن الروحانيين الغربيين الذين استعملوا الطائر رمزا للروح بطريقة أو بأخرى مثل (San Bernardo و San Buenaventura) و (Hugo de San Victor و Raimundo Lulio و El Blato Orozco و Lareda) إضافة الى نصوص مجهولة المؤلف مثل « كتاب الطيور » (Livro de aves) البرتغالي و (Ancrén Riwle) لناسكة إنفليزية عاشت في القرن الثالث عشر . لكن هذه المصادر لا جدوى لها في بحثنا عن الحقيقة مثلها في ذلك مثل كتاب « الحيوانات » (Bestiarios) الذي كثرت حوله التفسيرات الرمزية في العصر الوسيط وعصر النهضة (I2) .

ومع ذلك يجب الاقرار بأن (San Juan) - مثلما أسلفنا القول - يبدو وكأنه تدرس برمزته الطريفة اذ أنه كرر استخدامها حرفيا في المقالتين الاساسيتين اللتين نمتلك عنهما بعض الوثائق . ولا بأس أن نشير الى أن (San Juan) يؤكد على خاصيات غريبة لا تبدو بأى حال من الاحوال مألوفة عند الغرب . فطائر روحه « لا لون له » و « منقاره متجه صوب مهب الريح » (التأمل) . يتعلق الامر هنا بتشكيل رمزي شديد التميز اضافة الى أنه أدبيا ، غريب البنية ، وقد شغلت هذه الظاهرة المألوفة لدى (San Juan) اهتمام الباحثين طيلة عشرات السنين .

هكذا اذن يبدو أن المصلح لم يخلق صورة « الطائر الوحيد » من العدم . وقد سبق لنا أن عثرنا على هذه الرموز المميزة لاسلوبه في التقاليد الادبية للصوفيين المسلمين الذين وضعوا رمزية روحية معقدة جدا طوال العصور الوسطى .

وليست هذه المرة الاولى التي تظهر فيها الآثار الشرقية أكثر حظا من الآثار الغربية عند شرونا في حل بعض رموز كتابات (San Juan) الذي يعد من أكثر المؤلفين تعقيدا وايحائية في أوروبا (I3) .

(I2) استعملنا عدة كتب للحيوان دون جدوى نذكر من بينها الكتاب المجهول المؤلف :

BESTIARIS CATALAN (Prologado por Sanerio Panunzio, Narciño, Barcelona, 1963
BESTIAIRE DIVIN de Guillaume, Clerc de Normandie (Extrait des Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie, 1852).

San Juan de la Cruz y el Islam

(I3) انظر خاصة الى كتابي

والى مقالاتي التالية :

— « Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn 'Arabi de Murcia (Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas, Toronto, 1980, p. 173-187).

— « Huellas del Islam en San Juan de la Cruz : en torno a la «llama de Amor Viva» y la espiritualidad musulmana israquí » (Vuelta, agosto, 1980, pp. 5-11).

— « San Juan de la Cruz, una nueva concepción del lenguaje poético » (B H S, L V (1979), pp. 367-371.

ومثلما هو معلوم قام (Miguel Asín Palacios) بدراسات في هذا الاتجاه وكان عمله البارع فاتحة لاكتشافات عديدة وحلقة متميزة في سلسلة الدراسات الادبية المقارنة في الابداع العربي الاسباني .

وليس من الغريب أن الاسلام - كبقية الديانات في العالم - قد مارس هذه الصورة الرمزية للطائر / الروح . وذلك ما ورد في الآية 27 - 15 : « وورث سليمان داود وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا لهم الفضل المبين » (سورة النمل) (14) .

وقد اعتمد هذه الآية كتاب صوفيون لاحقون ومن بينهم الفارسي نجم الدين البكري (الذي عاش في القرن الثالث عشر) الذي قال : « الحمد لله الذي علمنا لغة الطيور » (15) .

وقد كانت لغة الطائر الرمزية تلك تمثل بالنسبة للصوفيين حسب (Laleh Kabthiar) « لغة الذات [التي] تتضمن معرفة الكائن في أرفع مستوياته » (16) .

وخلال كامل العصر الوسيط توالى الدراسات الاسلامية حول « الطائر الوحيد » الصوفي انطلاقا من زوايا رمزية مختلفة نذكر من بينها دراسات ابن سينا والطار ويزيد البسطامي ، وتعتبر كتابات ابن سينا والغزالي من العطار على غاية من الاهمية اذ تمثل مدرسة أدبية متماسكة حتى أن (Henry Corbin) - الذي سبق ذكره - المختص في التصوف الفارسي أطلق عليها اسم « حلقة الطير » . ص 229 (Cycle de l'oiseau) .

وقد كان ابن سينا أو أبو علي الحسن بن عبد الله بن سينا (980 - 1037) (17) الفيلسوف والعالم البخاري الشهير الذي كان له تأثير كبير على

— « Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa ». (NRFH XXX, 1981, pp. 21-91).

— «Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura aljamiado-morisca del Siala XV. La Mora de Ubeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz » (en colaboración conl María Teresa Narváz, R.D.T.P., XXVI (1981), pp. 17-51.

• 391 : Juan Vernet ترجمة El-Corán (14) نشر عن دار Planeta برشلونة ، 1967 - ص 391 .

Die Fawā'ih al Ġamāl wa Fawā'ih al Ġalāl des Nagm an-dīn al Kubrā, ed. Fritz Meir, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1957, p. 1.

اعتمدنا نظام النقحرة للباحثين الذين رجعنا اليهم أما نحن فقد اعتمدنا نظام نقحرة مجلة Al-Andalus. من ذلك بعض التضارب .

Sufi. Expressions of the Mystic Quest, Thames Hudson, London, 1976, p. 37. (16)

(17) نحتفظ على ما يميز على 250 كتابا ومقالا ورسالة لابن سينا . وقد يكون أنتج أكثر من ذلك وحول المحاور التي تطرق إليها هذا العالم أنظر :

— Seyyed Hussein Nasr, Three Muslim Sages, Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi, Harvard UP, Cambridge, 1965.

— Introduction to Islamic Cosmological Doctrine, the Belknap Press of Harvard UP, Cambridge, 1964.

الفكر الاوروبى القروسطى ، أول من فتح « حلقة الطير » بكتابه « رسالة الطير » ، ويعتبر هذا الكتاب الذى ألف بالعربية وترجم عديد المرات الى الفارسية وفسر بكلتا اللغتين فى عداد ثلاثية المؤلفات الصوفية للكاتب والتي تضم اضافة لذلك « حي بن يقظان » و « سلاما وأبسال » .

وما هذه الثلاثية الا القليل الذى بقي لنا عن فلسفة ابن سينا الباطنية والتي تختلف شديد الاختلاله العلمية والنظرية .

وقد فسر (Henry Corbin) « رسالة الطير » فى دراسته « ابن سينا والرواية الخيالية » (ص 215 - 222) بأنها رواية يرمز فيها للصوفي بطائر يحلق فى الكون الى أن يصل الى « ملك الطيور » وهو منشأه الاخير . ولا يتعلق الامر هنا « بطائر وحيد » مثلما هو الشأن بالنسبة الى مؤلف (San Juan) بل بمجموعة من الطيور تسقط فى فجرها الصوفي فى شباك الصياد ثم تبقى كذلك حتى تشارف على نسيان قدرتها على الطيران . وتأتي طيور أخرى فتفك قيودها (18) ثم تشق معا جبالا ووهودا وربوعا وعرة فى طيران مشق يستمر آلاف السنين حتى تصل الى الجنة حيث تحدثها طيور أخرى أو أرواح أخرى عن مدينة رب الكون وتلك هى نهاية مفاهيم .

وهناك تشابه كبير بين رسالة ابن سينا هذه ورسالة أبي حامد الغزالي (توفي سنة IIII) (19) « رسالة الطير » التى تقل عنها شهرة والتي ترجمها أخوه أحمد الى الفارسية . ويتعلق الامر هنا برسالة رمزية أخرى لكنها أكثر اختصارا من قصة ابن سينا وفيها تنطلق جماعة من الطيور بحثا عن « ملك الطيور » يحمل هذه المرة اسم « العنقاء » ويسكن فى جزيرة منيعة . وتشق تلك الطيور كسابقاتها عقبات مضنية ومتتالية حتى تلقى « العنقاء » فى آخر الرحلة فى قلعتها المنيعة فتتحد معها .

أما « منطق الطير » لفريد الدين أبو حميد محمد بن ابراهيم الملقب بالعطار فقد شكل بعدا جديدا فى « حلقة الطير » وهو بمثابة ملحمة أسطورية حقيقية ومن روائع الادب الفارسى . وقد كتبت القصيدة حوالى النصف الثانى من القرن الثانى عشر . واعتمد « العطار » المرجع الاصلى للطيور الباحثة عن

(18) راجع 75 ، ص 959 .

(19) حول الغزالي وعلاقته بالادب الاندلسى انظر :

— Dario Cabanelas, « Notas para la historia de Algazel en España », Al-Andalus XVI, (1952), pp. 223-232.

— Miguel Asín Palacios, La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano, 4 Tomos Madrid-Granada : Escuela de Estudios Arabes, (1935).

(20) حول حياة العطار (1120 - 1230) انظر

— A.J. Arberry, Muslims Saints and Mystics : Episodes from the Tadhkirat al-auliya', Routledge-Kegan Paul, London 1966.

— Anne Marie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, North Carolina UP, 1975.

ملك أطلق عليه اسم « سيمرغ » مثل الطائر الفارسي الصوفي (21) وقد كانت خاتمة القصيد مذهلة (وقد لفتت انتباه (Jorge Luis Borges) المتبحر في الآداب الصوفية الشرقية في كتابه « مقارنة الى دراسة آثار المعتصم ») اذ اكتشفت تلك الطيور الثلاثون (السيمرغ) التي نجحت في البقاء طيلة طيرانها الطويل والعسير على قيد الحياة أنها هي ذاتها « السيمرغ » أو ملك الطيور التي كانت تبحث عنه (22) .

ومن البديهي أن هذه الطيور التي ترمز الى « حلقة الطير » ليس لها أى تشابه مادي واضح مع طائر (San Juan) العجيب . ولكنها تقيم الدليل على تواصل وامتداد تلك التقاليد الادبية المتعلقة بصورة الطائر عند الصوفية في الاسلام . وهى تقاليد شديدة الاتساع ، كثيرة الابعاد . واذا ما سبرنا غورها وجدنا فيها أكثر من تطابق مع (San Juan) . وللاسف ، لا نعرف ما قاله المصلح الكرملى عن « الطائر الوحيد » فى عمله الضائع ، لذلك لا يمكننا ادراك مدى عمق تطابقه مع علماء الطيور فى التصوف الشرقي . ورغم ذلك فقد وجدنا فى بعض نبذاته (Los Dichos - Cantico) أكثر من تشابه مع خصوصيات الصورة الرمزية عند الصوفية . وسنرى فى أكثر من حالة أن هذا التطابق منماسك جدا الى حد أنه يطرح لنا مشكلة الانتساب الادبى .

لنتثبت من ذلك عن كتب ، اذ تقدم لنا المقاطع المختصرة من طائر الروح لـ (San Juan) ، طائرا رمزيا لا يوقف من طيرانه الى النزر القليل . ونعرف فقط أنه « يلزم الاعالي » (ص. 678) وله خمس ميزات / خصائص بعضها غريب كما أسلفنا . ويوحى لنا هذا الطائر أنه ليس فحسب طائرا منتشيا بل هو كذلك ميال الى السكون . وبهذه الخاصية ، يختلف عن طيور ابن سينا والغزالي والطارق ولكنه يقترب من صوفي فارسي آخر ذائع الصيت فى الادب الصوفي وهو السهر وردي (23) أو شهاب الدين يحيى بن عباس بن أميرك السهر وردي . ولد حوالي سنة 1153 فى سهر ورد قرب زنجان ببلاد فارس . وسمي بالمقتول لانه حكم عليه بالاعدام بتهمة الهرطقة إبان حكم « مالك الزاهر » سنة 1191 . ويعد السهروردي « شيخ الاشراق » بفضل مؤلفاته الوافرة حول الموضوع . فقد ألف قرابة الخمسين كتابا بالعربية والفارسية وتأثر بابن سينا والفلاسفة اليونانيين والفارسيين والمشاركة

(21) حول السيمرغ يقول Corbni أن هذا الطائر الاسطوري يظهر فى الادب الفارسي فى الملحمة البطولية أو فى الشعر الصوفي

C.S. Nott, Farid Ud-Din Attar, the Conference of the Birds

(22) Routledge-Kegan Paul, London, 1971, p. 131. (منطق الطير)

(23) لقد فتح طريق الدراسات حول السهروردي كل من محمد اقبال ولويس ماسينيون Louis Massignou وهرتن M. Horten ثم تلاهم كربين Corbin وسامى الكيالى وابراهيم مذكور وعلي أكبر الفارسي .

القدامى نذكر من بين آثاره « حكمة الاشراق » و « هياكل النور » . وقد تمسك أتباعه بهذا النور الى حد أنهم لقبوا بالاشراقيين مثل ملة الملهمين الاسبان الذين اضطهدوا فى القرن السادس عشر (24) .

ويهمنا هنا ما قاله السهروردي حول « طائر الروح » فى الصوفية ، وهى احدى الصور المفضلة لديه والتي يعتبرها (Otto Spies) « أقدم ما عرف فى الادب الفارسى » (25) . ورغم أننا لا ندرك مدى صحة هذه الملاحظة ، ومهما يكن من أمر ، فان السهروردي قد استقى رموزه حول الطائر الروحاني من خلال قراءته من ابن سينا اذ أن أحد مؤلفاته يعد بمثابة ترجمة « لرسالة الطير » (26) وهذا ما يشير اليه عنوان كتابه « ترجمة لسان الطير وهو رسالة الطير » :

وتظهر صورة طائر الروح فى مؤلفات أخرى له مثل « لغة الموران » (النمل) (27) . الا أن تطابقه مع (San Juan) تظهر أكثر تجذرا فى كتابه « صغير السيمرغ » .

وفى هذا المؤلف ، لم يقدم السهروردي الطائر أو السيمرغ فى حالة طيرانه وصفه من خلال مميزاته وخصائصه الصوفية أى من خلال صغيره أو تعريده .

ومثلما هو متوقع « يرمز السيمرغ الى الصوفي » الذى تلقب فى كل مقامات الطريقة ثم فنى فى الحق « (ص 6) .

واذا ما تركنا جانبا الاصطلاحات التقنية الصوفية وجدنا أنفسنا أمام لب الرمزية عند (San Juan) فالطائر هو روحه التى بلغت أعلى مراتب النشوة لكن ، لنرى ما يميز « الطائر الوحيد » ولنقف عند خصائصه المادية بعيدا عن رمزه العالمى المعهود . ومما يدعو الى الدهشة أن السهروردي ، ذلك الكاتب الرمزي قد مهد منذ القرن الثانى عشر كل « خصائص » طائر (San Juan) تقريبا وحتى تلك التى تعتبر أكثرها ندرة . فلا بأس اذا أن نتمعن فى النص الكرملى وأن نقارن خصائص « الطائر الوحيد » مع خصائص « السيمرغ » للسهروردي . وتبدو بعضها وكأنها تشكل صورا تقليدية مألوفة الإبعاد

(24) من الغريب أن لا يفتن M. Asín أو A. Márquez الى أوجه الشبه بين « الملهمين » و« الاشراقيين »

Otto Spies — S.K. Khatar, ed. y tr. : Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardi Maqtul, Khatak, 1935, p. 3.

وفى ما يلى سنسطح على TTM. لهذا المرجع .

(26) كل الخبراء يؤكدون على أن هذا العمل هو من باب الترجمة لا الابداع .

(27) هنا يحاول طير رمزى آخر : العنديل الاتحاد بسليمان (صورة الاله) لكن دون ان يكلف نفسه مشقة الخروج من عشه (أى من نفسه) . ولكن بما أن سليمان لا يمكنه أن يحط بالعش نظرا لحجمه ، أدرك العنديل أنه مجبر على الخروج من عش احساساته للوصول اليه .

والمعاني في الادب الاسلامي . لذلك سنتعرض شيئا فشيئا الى فلاسفة وشعراء صوفيين تطابق معهم (San Juan) تطابقا تاما وسنرى أن كل خصائص طائره الوحيد واردة منذ قرون لدى الفلاسفة المسلمين .

إن أول ميزة خص بها (San Juan) طائره هي « الوحدة » وقد اعتمد في ذلك كما أسلفنا على الزبور ، وتبسط في شرحها في « تأويل الابتهاالات الدينية » : (Cántico) « والثالثة (أى الميزة) تتمثل في وحدته اذ لا يتقبل وجود أى طائر بجانبه ، بل إنه عندما يحيط قربه طائر ، سرعان ما يرحل عن المكان ، كذلك النفس في تأملها واعتزالها ، تنفرد عن كل شيء ، ولا تروم شيئا أكثر في ذاتها غير الله » (ص 670) .

كما تعرض (San Juan) الى هذه الميزة (الوحدة) في « حديث النور والحب » ولكن في اقتضاب « لا يطبق [الطائر] أى رفقة وإن كانت من جنسه » (ص 369) . وهيا يتفق المصلح الكرملي مع السهروردي الذي يقول عن طائره : « كلهم منشغلون به وهو منشغل عنهم ، كلهم مهتمون به وهو منصرف عنهم » (ص 29) . كما يتفق مع الفيلسوف الصوفي الفارسي أبي يزيد طيفور بن عيسى فن سرشان البسطامي (توفي سنة 874 أو 877) الذي أسس مدرسة المنتشين واشتهر بجرأة استعاراته وصوره الصوفية (38) . اذ جاء في مؤلفه « ارتقاء أبي يزيد » الذي يحاكي فيه « المعراج » أو صعود النبي محمد عليه الصلاة والسلام ليلا الى السماء السابعة أن روحه « كطائر الجسم الوحيد » تطير طيارنا غير طبيعي (العطار . أنبياء المسلمين . ص 109) . وسيتناول سالملمون هذه الاستعارة التي أصبحت جد مألوفة في الادب الاسلامي . أما خاصية « الطائر الوحيد » الثانية فقد وردت هي الاخرى في « تأويل الابتهاالات الروحانية » : « هو عادة في أعلى قمة كذلك العقل في أسمى حالات التأمل » (ص 670) . ويتفق هنا أيضا (San Juan) مع علماء الطيور المسلمين (العطار والغزالي وابن سينا والرومي) اذ أن مثل روحهم في تأملها كمثل الطير على القمم السماء . وهنا يكمن جوهر الرمز . وقد أجمع عليه كل الروحانيين بما فيهم السهروردي .

ومن جهة أخرى ، إن معظم الصوفيين الذين ساقوا صورة الروح في تأملها في شكل طائر وصفوه وهو يحلق في الفضاء يريد الالتحاق بالله . نذكر من بين هؤلاء ابن سينا والغزالي والعطار (29) . كما وردت هذه الصورة لدى منصور الحلاج (858 - 922) اذ جاء في كتابه « كتاب الطواسين » : « أنه

(28) حول البسطامي أنظر Kitab al-Luma' de al-Sarraj, ed. de R.A. Nicholson, London 1914.

(29) أنظر Louis Massignon, La passion de Hallaj, 4 Tomes, Gallimard, Paris, 1975.

يناشد حبيبه بأجنحته » (30) ، إلا أن طائر (San Juan) يبدو وكأنه قد ادخر جهده في هذه الرحلة الشاقة التي قامت بها سائر الطيور في الأدب الصوفي . « وفجأة ارتفع في عنان السماء (ص 967) وحط في أعلى السماء » (ص 670) . وهنا يلتقي مع طائر السهروردي (السيمرغ) الذي « يطير دون أن يتحرك ويخلق دون أن يسافر ثم يجيء دون أن يشق مسافات » (ص 29) . ومهما كانت طبيعة هذه الحركية فنتائجها ومغازيها واحدة عند المصلح الكرملّي وعند المسلمين . ذلك أن طائر (San Juan) « يتخذ الاعالى ليرتفع عن كل الاشياء الفانية » (ص 967) شأنه في ذلك شأن طائر شاعر صوفي آخر رقيق جلال الدين الرومي (1207 - 1237) (31) « يطير لبيتعد عن الاشياء المادية الفانية » (32) . أما طائر البسطامي - الذي أسلفنا ذكره - فهو يكتسب في طيرانه نحو الاعالي « أجنحة سرمدية » تبعده عن الاشياء الزائلة . إن الهدف من هذا الطيران واحد : الالتحام بالله وبلوغ حقائق تتجاوز كل العقول : « فروح الحلاج كالطائر » تسقط في بحر المعرفة ثم تغمر (كتاب الطواسين . ص 34) . وروح (San Juan) كالطائر في السماء « ينسى كل الاشياء لانه يعرف الله ويتوق اليه دون سواء » (الارتقاء ص 424) . أما روح السهروردي فمثلها كمثّل السيمرغ يترفع عن الاشياء المادية ويدرك في نشوته المعرفة الكاملة « كل العلوم تنبثق من ديدن ذلك الطائر (ص 29) حين ذكر قصة طاووس نسي جماله وحديقته الغناء يوم حبس قهرا في قفص مظلم وشد ريش ذيله في لفة من جلد حتى حجب كلية . ولكنه كان بين الفينة والاخرى ورغم جهله المتفاقم يقترب من أصوله كلما هبت ريح واشتم رائحة الازهار والاشجار والرياحين والبنفسج، فيلقى لذّة غريبة (ص 23) جعلته يتحرر تدريجيا من قيوده المادية الغليظة ويكتشف الله ، وهو مصدر تلك الريح الربانية .

وفي « صفيّر السيمرغ » كان السهروردي أكثر وضوحا اذ جعل الطائر يتحد بالله «فتنبع نسمة الصباح من نفسه» (ص 30) وهو بذلك يقتسم الطبيعة الالهية في أقصى حالات التأمل (33) . أما (San Juan) فقد وصف هذه النسمة أو الريح الربانية وصفا دقيقا وجعلها هدفا لطائره الوحيد لانها تعلن عن الروح المقدسة التي يصبو اليها كل كائن . ولعله من المفيد هنا التذكير مع (H. Corbin) أن رمز الطائر في الصوفية قد امتزج بالروح

(30) The Tawasin. The Great Sufi text on the Unity of Reality, tr. Aisha Abd Ar-Rahman (30) al-Tarjuman, Diwan Press, Berkeley-London, 1974, p. 34.

(31) حول فئة المولودة أنظر Schimmel, The Triumphal...

— A.J. Arberry. « Ruba'iyat ». Select Translations into English Verse (London, 1949).

(32) Nicholson, Poetas y misticos del Islam, tr. Juan Valera, Oriún, 1945, México, p. 86.

(33) ارجع الى 705 ص 694 (البستان) وص 676 (الكرمة اليانة) وص 677 (البستان المتع) .

المقدسة « فالسيمرغ » الذى يقابل طائر العنقاء ، هو كذلك صورة للملك جبريل ، ذكاء فعال وروح قدسية ، لذلك تضافى عليه نفس الخصائص التى تسند فى الديانة المسيحية للحمامة كرمز للروح القدس (ص 212) (34) . وتتمثل الميزة الرابعة للطائر الوحيد (اذ تعرضنا الى ميزته الثالثة فيما سبق) فى « عذوبة غناؤه كذلك تبتهل الروح لربها فتحمده فى خشوع ويكون صوتها رقيقا ووقعه حسنا عند الله » (ص 670) . وقد أضاف (San Juan) فى « حديث النور والحب » قائلا : « إنه مجبر على الغناء » .

أما الميزة الثانية التى يخص بها (San Juan) طائره فهى أكثر طرافة « وتتمثل فى وجهة منقاره صوب مهب الريح . كذلك تتوق الروح الى المحبة فتتصرف الى ملاك الحب وهو الله » (ص 670) . وقد تبسط فى شرحها فى « حديث النور والحب » : « يتوجب عليه أن يضع منقاره قبالة أريج الروح المقدسة حتى يكون جديرا برفقتها » (ص 67) وقد لاقينا نفس الميزة بين الفلاسفة الفرس وقد جعلنا تواترها نعتقد لاول وهلة أننا أمام فكرة مبتذلة فى رسائل المسلمين المتعلقة « بحلقة الطير » . فطائر البسطامي « يرفع رأسه الى السماء » فى منتصف طيرانه المنتشى . (الطار . ص 109) أما العطار فقد فتح قصيده « لسان الطير » بتحريض الطيور - أى المتصوفين - على رفع أعناقهم الى السماء . « أيها الطائر الصغير ارفع رأسك واجعل نايك (استعارة لمنقارك) يغرد بمجد معرفة الله الحق » (الطار . ص 8) . «سلام عليك ... انتشل نفسك من بؤرة [الظلام] وارفع رأسك الى العرش الربانى » (ص 9) .

إن (San Juan) صريح عندما يضع « منقار [طيره] قبالة أريج الروح المقدسة » . ورغم غرابة هذه الصورة أصبح من الممكن العثور على خلفيات فارسية لها . لان الاستعارة قديمة ومألوفة فى الادب الصوفي الاسلامي أما الهواء أو النسيم فهو عادة رمز لمعرفة الله . ذلك ما ذهب اليه السهروردي فى كتابه « لغة الموران » (النمل) بطريقة رمزية [أى الطائر / الروح] بعذوبة عند حب زوجته والتوله بها » (ص 967) . إن مثل هذه الميزة واردة فى الاسلام ، وقد تناولتها الصوفية منذ القرون الغابرة وقبل أن يرى (San Juan) نور الحياة .

وقد تقصت (Anne Marie Schimmel) فى دراستها « الابعاد الصوفية فى الاسلام » هذه الميزة التقليدية فى الشعر الصوفي حيث يردد العندليب غناء حبه ويمتص رحيق الازهار والورود (رمز الله) . وفى هذا المجال كان السهروردي أكثر وضوحا وأقرب الى صورة الطائر الوحيد الشادي ، طائر

(San Juan) . إذ « تصبح روحه سيمرغا يوقظ صغيره النائمين وتبلغ ألعانه كل الكائنات . إلا أن سامعيه قلة . . . ومن هذا الصغير بالذات تتبع العلوم كلها » (ص 29) .

هذه هي إذن « لغة الطيور » التي علمها الله سليمان . كما ورد ذلك في القرآن واعتمدها السهروردي محورا لرسائله الصوفية التي هي في الحقيقة «وصف مقتضب لصغير السيمرغ» (ص 30) .

ولا ريب أن ميزة الطائر الخامسة (أى الرابعة فى « حديث النور والحب ») هي أكثر الميزات اشكالا . فطائر (San Juan) لا لون له « كذلك الروح الحالصة التي لا ينتابها لون معين من الشعور . . . ولا يراودها أى ميل الى الاشياء » (ص 96) .

إن هذه الميزة طريفة فى حد ذاتها . لكن السهروردي فاجأنا باستعماله لها قبل أربعة قرون من الشاعر الملهم (San Juan de la Cruz) . ذلك أن طائره (السيمرغ) «فيه كل الالوان ولا لون له» (ص 29) . وقد بلغ هذا التطابق بين (San Juan) والسهروردي درجة كبيرة من الكمال والغرابة حتى أننا وجدنا أنه من المفيد ايراد النص الاصلى بالفارسية :

اما مدانكه همه نقشها درولت واولون نداد (ص 15) . وفى كلتا الحالتين يفيد غياب الالوان نفس الشيء بالضبط : تخلص من الاشياء المادية وخلو الروح منها .

ورغم غرابة هذه الميزة فقد وردت فى الصوفية أكثر من مرة . ذلك ما أشار اليه سيد حسين نصر - أحد كبار المختصين فى التصوف الاسلامى الفارسى - استنادا الى « منطق الطير » للعطار . الذى يلمح فيه الفيلسوف الفارسى الى افتقار السيمرغ للالوان بصورة غير مباشرة : فعندما تدرك الطيور الثلاثون أنها هي ذاتها السيمرغ تفقد ألوانها المختلفة . . .

وقد أورد الشاعر الفارسى حافظ فى أحد أشعاره الرائعة صورة الروح المتحررة فى تجردها من الالوان :

غلام همت اسم كه زير جرخ كنود
زهرجه انك تعلق يذيرد آزادا سن

وقد ترجم سيد حسين صبر هذه الابيات الى الانكليزية ومفادها ما يلي :
« أنا غلام نعمة ذلك الانسان المتحرر من كل الالوان ، وراء الأفق اللازوردي » .

أما الشاعر الفيلسوف نجم الدين الكبرى - الذى سبق ذكره - فقد تناول هذه الصورة وأضاف إليها فويرقات طفيفة فى كتابه « فوائج الجمال وفواتح

الحلال » حيث أشار الى أن مركز روجه العمقة (أى قلبه) لا لون له ومثل الماء يتكيف ليعكس الكون (35) .

وأمام هذا العدد الكبير من نقاط الالتقاء بين رمز « الطائر الوحيد » لـ (San Juan de la Cruz) ورمز « السيمرغ » أو « العنقاء » ، وأمام البون الزمني الشاسع الذى يفصلهما بقي لنا أن نطرح مسألة احتمال انتماء فكر المصلح الكرملى الى التأثيرات الاسلامية وأن نحدد المدرسة الادبية التى تركت أعمق الاثر فى نتاجه الفلسفى والشعرى ، عربية كانت أو فارسية ، رغم أن العرب يعتبرون من أول وهلة أقرب تاريخيا وثقافيا وحتى جغرافيا من (San Juan) وقبل مواصلة هذا المقال نرى من الواجب أن نسوق هذه الملاحظة إذ أنه وإن بدا من البديهي أن اقتبس المصلح الكرملى من الادب الصوفى المتعلق « بحلقة الطير » فهذا لا يدل قطعا أنه اطلع مباشرة على كتاب السهروردي « صفير السيمرغ » أو كتاب العطار « منطق الطير » لأنه يجهل الفارسية ولا يحسن العربية التى كانت تدرس فى جامعة (Salamanca) .

وإن ألفتنا النظر الى بعض التطابقات بين (San Juan) والسهروردي (والحلاج والرومي والابسطامي) فلأننا نعتقد أن هؤلاء الصوفية قد كان لهم أثر عميق على رمز « الطائر الوحيد » بل لاننا أدركنا أننا لمسنا أثرا أدبيا تقليدنا من الاسلام باعتبار هؤلاء الفرس والعرب امتدادا له (36) . وقد شق هذا التراث طريقه الى أوروبا اثر الحروب الصليبية وخاصة بعد فشلها السياسى الذريع (37) .

ولننتقل الآن الى مسألة ثانية : لماذا كان الفرس أقرب الى (San Juan) من العرب ؟ لعل الامر يتعلق بلغز آخر من الالغاز التى تحيط بعد بمؤلف « الطائر الوحيد » . ولعلنا لم نهتد الا لبعض المراجع الفارسية وقد تمدنا بحوث لاحقة بتفاصيل عربية عن رمز الطائر الصوفى . . . ومهما يكن من أمر ، فقد كانت عمالية السبر فى مصادر فارسية تجربة ثرية جدا بفصل ما حققه فى العشرينات الاخيرة كل من سيد حسين نصر و (Louis Massignon) من دراسات نقدية ونشر بعض المخطوطات فى لغتها الاصلية .

(35) حول هذا الموضوع انظر الى الشروح الدقيقة التى قدمها الفارسى فى ص . . القسم 18 من المقال الصوفى المذكور سابقا .

(36) حول موضوع حصون الروح السبعة أنظر مقالى الرابع فى هذا الكتاب وما جاء عن Miguel Asín فى مقاله « El símil de los castillos o moradas del alma en Santa Teresa y en el Islam », Al-Andalus I (1946).

(37) أنظر فى هذا الصدد الدراسات الهامة والحديثة لـ
— Dorothee Meilitzki (The Matter of Araby in Medieval England, Yale UP 1977).
— Alice Lasater, Spain to England. A Comparative study of Arabic, European, and English Literature of the Middle Ages, UP of Mississippi, 1974.

ومن جهة أخرى لا ينبغي أن ننسى أن الصوفية فارسية كانت أو عربية لها علاقة عضوية لا جدال فيها . ورغم الفوارق ، فإن عملية المد والجزر الادبي مستمرة بينهما بصفة طبيعية . ولندكر هنا أن السهروردي نفسه قد ترجم « رسالة الطير » لابن سينا وربما تأثر في رسالته « صغير السيمرغ » ببعض الفلاسفة العرب . بل ربما أثر « صغير السيمرغ » هذا في بعض المفكرين العرب الذين زامنوا (San Juan) ووقعت ترجمة آثارهم ونشرها في ربوع أوروبا القروسطية .

ولقد توقفنا في هذه الدراسة عند كل التفاصيل لانه من الغريب أن يكون السهروردي أقرب الى (San Juan) من ابن سينا والحال أن الفارسي لم يسغه الحظ لان تترجم أعماله الى اللاتينية في حين كانت تفاسير ابن سينا لأرسطو محل جدل عنيد في باريس العصور الوسطى ومنتشرة كثيرا بين الروحانيين الاوروبيين . وما دامت ترجمة الاعمال الشرقية في القرون الوسطى مليئة بالاسرار فليس من المستبعد أن يكون العطار أو الرومي (أو بعض تلامذتهم) قد ترجمت أعمالهم الى اللاتينية أو الى احدى اللغات الرومانية .

ومع ذلك يبدو من الأرجح أن المصلح الكرمللي (San Juan de la Cruz) قد وقع تحت تأثير المسلمين العرب والافارقة الاسبان على وجه الخصوص أمثال ابن عربي المرسى والشاذليين مثلما أكده (Miguel Asin) في أعماله الرائدة التي أضفنا اليها - وكنا في ذلك من المحظوظين - بعض الدراسات المقارنة في الآداب الاسبانية العربية وفي اشكالية التواصل الثقافي بين (San Juan) والفكر الاسلامي (39) ولكن لا مجال هنا لاعادة استنتاجاتنا حول الموضوع .

وأخيرا نريد التأكيد على ضوء الوثائق التي جمعناها وباسم النزاهة الفكرية ومن موقع الامانة العلمية ، أن طائر (San Juan) الوحيد مختلف عن عندليب (Georgicas) الذي اهتمت بدراسته العلامة (Maria Rosa Lida) لان هذا الطائر الروحي العجيب والوحيد الذي يرتفع الى عنان السماء ويجعل منقاره في مهب الريح ويغني غناء عذبا ويفتقد الى لون محدد يتفق في كل ميزاته مع سيمرغ المسلمين ولكنه لا صلة له مع الطيور الادبية لهوميروس وفرجيل .

وربما نعرف ذات يوم كيف حصل هذا التلاقح الادبي . . . أما الآن فلا يسعنا إلا أن نأسف على ضياع رسالة (San Juan) الضافية حول « الطائر الوحيد » التي كان بإمكانها أن توفر لنا تفاسير رمزية إضافية وأن تثبت انتماء الصوفي الكرمللي للإسلام .

(38) أنظر Nasr, Three Muslim... p. 34.

(39) أنظر في هذا الصدد دراستنا المذكورة سابقا

وكتابتنا E«studio sobre a espiritualidad...» San Juan de la Cruz y el Islam.

الباب السابع

رمز حصون الروح السبعة المتراكز بعضها على بعض في الاسلام ولدى القديسة تيريسة (SANTA TERESA)

يعتبر رمز حصون الروح المتراكزة السبعة للقديسة تيريسة دي خيسوس (Santa Teresa de Jesus) من أشهر الرموز الصوفية في شبه جزيرة الاندلس وذلك لبعده طرافته المذهلة وجماله الفتان . وقد صرحت القديسة بكل نزاهة - وهي التي تعودت على الاخلال بذكر مصادرها (I) - في مستهل « مقامات الحصن الداخلي » أن هذا الرمز الصوفي المرهف من محض حكمتها وقد استوحته من السماء :

« إنني أبتهل اليوم الى الرب عله يتكلم عن لساني لأنني لا أعرف كيف سأكتب ولا كيف سأبدأ في إنجاز هذا العمل (تأليف مقامات الحصن الداخلي) إنطلاقاً من فكرة أساسية وهي أنني أعتبر الروح حصناً من الالماس أو من البلور الرقيق بيوته متعددة كبيوت السماء » (2) .

ونحن نشاطر القديسة في استصعاب مهمتها لان الصورة رائعة ومعقدة في الآن نفسه : فهي تمثل الروح بحصن من الالماس أو البلور الرقيق به سبعة مقامات تبدو في نفس الحين وكأنها قصور متراكزة بعضها على بعض . وفي المقام الاخير يوجد الله ومعه تتحد الروح تاركة وراءها الشيطان الذي يسعى - وقد تمثل في صور وحوش مأكرة - الى اقتحام الحصون ، وهي تلك

(I) حتى وان وهبني الله اكثر فطنة وذائقة ، فانا قادرة بحكم ملكاتي على استغلال كل ما أقرأه أو أسمعه ... كتاب الحياة « Libro de la vida » ، الباب العاشر أنظر أيضا Obras Completas, BAC, Madrid 1970, في ما يلي سنصطلح على 52 عند الرجوع الى هذا الكتاب p.57, Maradas del castillo Interior , OC, p. 365

حول أصل صورة القصور المتراكزة عند القديسة تيريسة راجع :

— 3 « Le Symbolisme du «Château Interieur» chez Sainte Thérèse », Bull. Hisp. LXVII, 1965, pp. 27-41.

— Víctor G. de la Concha, El arte literario de Santa Teresa, Ariel, Barcelona, 1978.

— Miguel Asín Palacios, « El símil de los castillos y morados del alma en la mística islámica y en Santa Teresa » Al-Andalus, II, 1946, pp. 268-269.

المقامات التي يمر بها الصوفي في طريقه الى الروح القدسية . إن هذه الصورة طريفة ولم يكن من السهل العثور على مراجع لها في الصوفية الاوروبية التي سبقت (Santa Teresa) . لذلك كانت مسألة انتمائها الثقافي مسألة شائكة في الادب الاسباني . لكن ذلك لم يمنع العديد من الباحثين من استقصاء أصولها ، ومن غض الطرف عن « خصوصيتها » المزعومة . وقد توصل بعضهم أمثال (Gaston Etchegoyen و Morel Fatio و Menéndez Pidal و R. Hoornaert) الى وجود تطابق صورة الروح والحصون لدى مفكرين روحانيين سبقوا القديسة . أما (Carl Jung) فقد وضع رسم قصر محصن بستة عشر برجاً وبهوة في بهوة . ويرمز هذا الرسم الى المندالات الشرقية (Mandalas) التي تصف عملية البحث عن الوعي الدفين (Tao) ومن جهة أخرى فقط استقصت (Mircea Eliade) مفهوم « الفضاء المقدس » الذي كان منطقاً لبناء المعابد والحصون الروحانية وذلك في دراستها المعروفة « رسالة في تاريخ الاديان » (صدرت عن مكتبة بايو (Payot) . باريس 1960)

وقد أشارت الى أن بعض المدارس الدينية كانت تبني على رسم دائرات متراكزة بعضها على بعض في أغلب الاحيان ترمز الى المقامات الروحية التي يخلو اليها المتعبد المبتدئ كما يخلو الى نفسه . وقد ذكرت من بينها معبد (Borobudur) ومعبد (Java) . وللأسف لم نجد في هذه الرسوم المعمارية التي ظهرت قبل (Santa Teresa) بكثير ما يرمز الى التمشي الروحاني المحكم عبر المقامات المتداخلة تداخياً والتي تمثل مختلف مراحل سمو النفس .

لقد ذكر (Gaston Etchegoyen) في كتابه « الحب الالهي - مقارنة من مراجع (Santa Teresa) » (بوردو - باريس - 1923) أن (Bernardino de Laredo) و (Francisco de Osuna) قد مهدا الى مؤلفات القديسة اذ أن كليهما كان يتصور الروح الباطنية حصناً منيعاً . الا أن ذلك لا يكفي لتفسير كل تفاصيل رموز المصلحة (Santa Teresa) خاصة وقد اقتصر (Osuna) على صور نحتت من الرموز المتداولة في القرون الوسطى تحاول فيها المغريات الثلاث (الجسد والدنيا والشيطان) النفاذ الى حصن الروح : « وليحرس القلب بكل حذر كما يطوق القصر بالحصون وذلك بوضع ثلاث منارات أمام المغريات : العفة أمام الجسد الميال الى الملذات ، الجود والصدقة أمام الدنيا وثرواتها ، والاحسان أمام الشيطان الامار بالبغيظة والجسد ... » (4) .

(3) تشبه القديسة تيريسا Santa Teresa روحها في حالة التأمل والسكون بالزجاج الرقيق أو باللماس وهي صورة متداولة عند الصوفيين في المغرب والمشرق . اذ نجدها لدى Francisco de Osuna - San Juan de la Cruz - Bernardino de Laredo
نجدها في آثار جلال الدين الرومي ونجم الدين الكبري .

Tercer Abecedario espiritual, IV, III, BAC, Madrid, 1972, pp. 198-202.

(4)

فللحصن ثلاثة أبواب بإمكان الشيطان اقتحامها : ينقذ منها المكر ويتسرب الخوف ويتسلل الجوع الى القلب .

ورغم أن القديسة أطلعت على مؤلفات (Osuna) وبالخصوص على « المدخل الثالث للروحانيات » (Tercer Abecedario Espiritual) الذي نال إعجابها وانكبت على دراسته فإن أفكاره الرمزية لا تتطابق تماما مع « رمز الحصون المتراكمز بعضها على بعض لـ (Santa Teresa) ويذهب (Etchegoyen) الى أن (Osuna) قد اقتبس استعاراته من (Ludolfo de Sajonia) المعروف بـ (El Cartujano) والذي انتشر كتابه (Vita Christi) بين الروحانيين الاسبان في عصر النهضة. فهناك وجه شبه بين (Osuna) و (El Cartujano) « قصر مارتة (Marta) هو الدين وأسواره هي الاساقفة الفطاحل . أما الماء الذي يحيط به فهي عين ذارفة للدموع ، وأما ذخيرته فهي اليقظة والصوم والانضباط التي تنهك الجسد ولكنها تقوى النفس ، وأما برجها فهو التأمل (Vita Christi) الجزء الثاني . الباب 62 . ص 100 . اشبيليا ، 1537) انظر الى دراسة (Etchegoyen) المذكور ، ص 333) ومن البديهي أن (El Cartujano) لا يطلعنا على سر « رمز الحصون المتراكزة » شأنه في ذلك شأن (Bernardino de Laredo) . فالصورة التي ساقها في كتابه « ارتقاء جبل سيون » (Subida Del Monte Sion) غريبة ومعقدة ولكنها لا تتلاقى مع صورة (Santa Teresa): فمثل ملكة التمييز لديه كمثل المدينة المقدسة القائمة على ساحة مربعة ، أسسها من البلور وأسوارها من الحجارة الكريمة ، في قلبها شمعة فصحية ترمز الى المسيح (5) . وقد اعتمد النقاد هذه الاستعارة لتفسير « رمز الحصون المتراكزة » لقديسة Avila ولكنها لا تمت اليه بصلة . ويجدر التذكير هنا أن صور Osuna و Laredo و Cartujano (وحتى صور R. Lulio) أكثر تداولاً في الادب القروسطي والنهضوي من تلك الإشارات المحدودة التي تضمنتها الدراسات الاسبانية الى حد الآن . لذلك رأينا من المفيد أن نعمق دراسة (Etchegoyen) لابرار مدى تواتر صورة حصون الروح في الادب الروحاني الاوربي . فمنذ القرن الثاني عشر كان (San Bernardo) يقارن الروح بحصن تحاصره أرواح عدوة ، ففي موقعته « حراسة القلب الدائمة » كان يقول : « إنه من المحتم الدفاع عن هذا الحصن من التحت ومن الفوق من الامام ومن الخلف من اليمين ومن الشمال » (6) . أما في وعظته « التفاني في خدمة الكنيسة » فقد أشاد بوسائل الدفاع عن

Subida del Monte Si6n, Misticos Franciscanos Espafioles, BAC, Madrid, II, 1948, (5) pp. 270-274.

(6) حول «حراسة القلب الدؤوبة» راجع نص الخطبة في : SERMONES VARIOS, NUM. 82, Obras Completas, BAC, Madrid, 1953/1955, p. 1107.

هذا الحصن وهما التعفف اماتة النفس (7) وفي ذلك يلتقي (San Bernardo) في نظرته مع كل من (Osuna) و (Laredo) ولكن يبقى بعيدا عن (Santa Teresa) ورمز الحصون السبعة . لنواصل اذا بحثنا .

لقد غابت دراسة (Jean Gerson) عن (Etchegoyen) والحال أنه قريب من (Osuna) خاصة عندما يتدمر في العديد من خطبه من « تشديد العالم والجسد والعدو الخناق على معبد نفسه » (8) .

أما (Robert Grosseteste) الذي كتب خلال القرن الثالث عشر قصيدته « قصر الحب » باللغة الانقلو - فرنسية فقد شبه هذا القصر الرمزي ببطن مريم العذراء التي حملت المسيح (9) فقد اقتفى في ذلك أثر (San Bernardo) واتخذ مثله آيات من الانجيل من الغريب أن القديسة لم تلتجئ اليها « ودخل المسيح الى ذلك القصر » (10) .

كما نجد هذا الرمز في كتابات الالماني (Meister Eckhart) الرائعة اذ يترجم الحصن بقرية محصنة (Bürgelin) (II) . وتداوله الانقليز أمثال المؤلف المجهول لـ Ancren's Rule (Nun's Rule) (الذي ظهر في القرن الثالث عشر) والذي يصور الروح البعيدة عن الظل الالهي بالاميرة التي دفعتها الحاجة والفاقة الى اللجوء في قصر من الطين . وقد انتجى الفرنسيون نفس هذا الرمز . من ذلك أن (Hugo de San Victor) في كتابه (De Arca Noe morali) قارن الروح الباطنية بالحصن ، يعلوه اسم الله كالبرج الشامخ (12) . الا أننا لم نعتز بعد عن الحصون أو المقامات السبعة للقديسة .

وقد اهتم البرتغاليون بهذا الرمز ولكنهم لم يتعدوا في ذلك البعد الاوروبي . من ذلك أن (San Antonia de Lisboa) يرى في الحصن - الذي وصف أبراجه وأسواره وصفا دقيقا - تجسيما رمزيا لمريم العذراء ويتفق هنا مع مواطنه الدومينيكي (Frei Paio da Coimbra) . أما المؤلف المجهول « لغاب

(7) نفس المرجع المذكور أعلاه ص 861 - 863 .

SERMON pour la Pentecôte : Mansionem (De la première chambrière, Oraison, apud Six sermons français inédits de Jean Gerson), Librairie Philosophique J. Urin, Paris 1946 p. 74.

(9) راجع القصيد في Le Château d'Amour, Paris, 1918, p. 105, 106, 111.

(10) تبقى الدراسة المقارنة بين القديسة تيريسا (SANTA TERESA) وقرنثان (GERONIMO GRACIAN) مفتوحة للانجاز

(11) راجع : Selected Treatises and Sermons Translated From Latin and German, Faber and Faber, London. 1958,

(12) ان كل الروحانيين الغربيين الذين تناولوا صورة القصور المتراكمة أمثال SAN GREGORIO و ANTONIO ENRIQUEZ و PIERIS PLOWMAN و GUILLAUME LE CLERC (المنصر) لا يقدمون تقسرا مرضيا لاصول «الابداع» الادبي عند SANTA TERESA

الشهوات « (Boosco deleitoso) فهو يذهب الى أن « جبل التأمل موجود بداخلنا أما جبل الحكمة فيمكن في صميمنا » كما يرى « أن سرير الزوجين يكمن في الروح وهناك يتحقق الحب المثالي » (13) . وربما كان (Dom Duarte) من أبرز البحاين البرتغاليين في هذا الموضوع اذ تحدث في كتابه « نصيحة الوفاء » (Leal Conselheiro) عن مقامات فؤادنا الحمسة التي توجد في أعماقنا (14) . وقد أصاب (Mario Martins) (15) حين تفتن الى التماثل الموجود بين البرتغالي والقديسة (Santa Teresa) لانه يعتبرهما « من نفس القبيلة رغم أن (Dom Duarte) ينتمي الى عائلة أكثر تواضعا » .

ومن بين الاسبان الذين مارسها رمز حصون الروح تجدر الإشارة الى (Juan de los Angeles) الذي يرى « أن الانعزال بالنسبة الى الروح كالحصن الحصين ، تأوي اليه حتى تقوى على أعدائها وتفكر في هدوء وتنقطع عن الدنيا الخارجية » ، كما تجدر الإشارة الى (Diego de Estella) الذي وصف في كتابه « تأملات في حب الله » (Meditaciones del Amor de Dios) (1576) ذود الحراس البطولي عن حصن الروح حيث يسكن الملك وهو الله (16) ومن بين الايطاليين يبدو أن دانت (Dante) قد اقترب من القديسة الاسبانية بصورة « الحصن الشريف المحاط بسبعة أسوار » رغم أن هذا الحصن لا يرمز الى الروح بل الى مدخل جنة اليمبوس ونرى اذن أن رمز الحصن قد انتشر بين الرومانيين الاوروبيين غير أنه لا يضاهي التعبير الرمزي الدقيق للقديسة (Teresa) .

وقد بانث كتب الفروسية التي اقترحها (R. Menéndez Pidal) كمرجع لصورة حصون المروح منعقدة الجدوى لان (Santa Teresa) وإن كانت مولعة بمطالعة مثل هذه الروايات الخرافية فانها لم تنحت رمزها انطلاقا من الحصون المسحورة التي وردت في رواية (Amadis) (17) و (Balacho del Sabio Merlin) لانها للأسف لا تفسر سر رمز القديسة المعقد . بل لا تبدو أكثر نفعا تلك

(13) أنظر أيضا Mario Martins, *Alegorias Símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*, Lisboa, 1975, p. 280.

(14) راجع Capítulo LXXXI, « Das casas de nosso coração e como ilhe devem ser apropiadas certas fiis », Leal Conselheiro, Ed. Joseph M. Piel, Lisboa, 1942, pp. 303-304.

(15) راجع الملحوظة رقم : 13 . لقد أطنب العلامة في ذكر فلاسفة برتغاليين استعملوا صورة الحصون - من بينهم

الخ. FREI ROBERTO SANTO ANTONIO DE LISBOA FREI DIEGO ROSARIO ...

(16) من الغريب أن لا يستعمل SAN JUAN DE LA CRUZ صورة الحصون السبعة بل صورة الدهايلز السبعة لوصف درجات حبه الروحاني .

(17) حول المقارنة بين كتب الفروسية والقديسة راجع : CRISTOBAL CUEVAS GARCIA, « El significante alógico en el castillo teresiano », *Letras de Deusto*, XXIV (1972), pp. 77-97.

الكتب الفروسية التي ألقت على « النحو الالهي » والتي نظرنا فيها لهذا الغرض مثل « حياة الانسان في ترحاله » (Peregrinación de la vida del hombre) المعروف باسم بطله فارس الشمس (El Caballero del Sol) الذي ألفه (Pedro Hernandez de villalumbrales) والذي نشر بـ (Medina del Campo) سنة 1552 . ففي هذه الرواية يدخل (Pelio Rofeo) - الذي يجسم حياة الروح في ترحالها - من باب الدهاليز السبعة ثم يعبر سبعة مقامات متلاحقة تمثل مختلف مراحل الوجود . وفي المقام السابع نجد لاسفنا الشديد تماثيل لجميع ملوك اسبانيا ومن بينهم وعلى كرسي مرموق فرناندو (Fernando) وإيزابال (Isabel) . ويمثل هذا المقام « قضاء استحضار الذكرى الحسن » كأولئك الذين عاشوا حياة طيبة ملؤها الطهارة . وتفصلنا هذه المسحة الديبلوماسية السياسية نهائيا عن رمز الحصون السبعة المتراكم لمصلحة آفيللا (Santa Teresa) (I8) . ويجدر أن نذكر هنا أن تكاثر هذا الرمز ليس حكرا على كتب الفروسية . فالقصة البيزنطية تعرض أمثلة عديدة عن ذلك ونشير من بينها إلى « القصر الذهبي المسحور » للمؤلف (Kallimachos y Chrisorroe) . وقد كانت هذه القصة محل تأويلات صوفية ذلك أن مغامرات العاشقين تمثل مراحل ومحن لا بد تخطيها لنيل محبة الله . إلا أن أبعاد هذا الادب واستعاراته لا تعنينا نفعا ساعة البحث عن مصدر رمز القديسة (Teresa) . وقد كان رمز الحصون من المحاور الاساسية لثراث أدبي عقائدي آخر إلا أن أبعاده لم تكن لتتطابق مع مفاهيم (Santa Teresa) . وقد بحث (F. Márquez Villanueva) في دراسته « رمزية الحصن الداخلي : معنى وتأويلا » التي لم تنشر بعد عن « مدى استعمال الشعر الغنائي (Cancioneril) في المنتصف الثاني من القرن الخامس عشر لهذه الحصون الرمزية ليعبر بطريقة مجازية عن مشاعر الحب العذري » (I9) . وأشار إلى (Jorge Manrique) صاحب قصيد « حصن الحب » (Castillo de amor) وإلى (J nan Alvarez Gato) الذي تحدث عن « مدينة النفس المقدسة » ليجسم مدى بعد هذه الظاهرة في الادب الاسباني القديم .

(I8) راجع Pedro Hernandez Villalumbrales, Libro intitulado Peregrinación de la vida del hombre ... (Medina del Campo, 1552) (Micropelícula de la Hispanic Society of América).

(I9) نشكر زميلنا وصديقنا Francisco Márquez Villanueva الذي تفضل بجدنا بنسخة من دراسته التي لم تنشر بعد والتي قدمها أمام Modern Language Association of Chicago سنة 1967 ثم نشرها في صيغة أشمل سنة 1982 في وقائع المؤتمر الدولي حول SANTA TERESA

ص 495 - 522

راجع أيضا دراسته التي ما زالت تحت الطبع : المواهب الادبية للقديسة تيريسا .

أما القصص العاطفية المجازية: أمثال «سجن الحب» لـ (Diego de San Pedro) و «العبد الحر في حبه» لـ (Juan Rodriguez del Padrin) (20) • فإنها جديرة بالدرس وإن لم نجد فيها نفس الصورة التي وردت لدى (Santa Teresa) كما يجدر أن نولي اهتماما خاصة بالموضوع الذي تطرقه في هذا المجال (Marquez Villanueva) والذي تمحور حول دراسة الطبيب (Alcala de Henares) التي نشرها سنة 1542 بـ (Lobera de Avila) تحت عنوان «دواء الجسد من خلال تجارب عديدة» • وهو عمل يلخص تركيب الانسان الجسدي من خلال صورة مجازية تمثل برجا محصنا وهي صورة توازي مماثلة (Santa Teresa) ولكنها لا تورد الفكرة الاساسية لتراكم الحصون المتتابعة السبعة أى تلك المقامات الصوفية التي تعبرها النفس في طلب الله •

كان من المفروض أن نأخذ في هذا المقام بعين الاعتبار نص الانجيل كخلفية استندت اليها القديسة في أكثر من مناسبة لحل لغز الحصون أو المقامات اذ كثيرا ما تشرح الآيات المعروفة من سفر سان فوان (San Juan) (2. XIV) «في مقام الأب منازل عدة» ••• إلا أن البون شاسع بين منازل الانجيل المغرقة في الابهام ومقامات - حصون القديسة - وفي الانجيل آيات أخرى توحى ايحاء غامضا الى القصور والحصون نذكر بينها نص «الموعظة الاولى» الذي يرمي بصفة سطحية الى حماية الحصن من إغراء الشيطان • ويجدر بنا في الختام أن نتعرض الى الأب سان أغوستين (San Agustin) الذي لم يكن غريبا عن القديسة تيريسا (Santa Teresa) وهو الذي تحدث عن المراحل التي ينبغي على النفس قطعها حتى تفوز بلذة الانسجام الباطني وتصل الى حالة التأمل الصوفي هذه الحالة التي سماها مقاما (Mansion) • وقد اقترح الاب توماس رودريغاس (Tomas Rodriguez) القديس أغوستين (San Agustin) كمصدر للحصون الرمزية لدى القديسة المصلحة الا أن إيتشيقيان (Etchegoyen) نفسه قد أزاح هذه الفرضية في دراسته السابق ذكرها من حيث انها اعتباطية لان درجات الروح للقديس أغوستين (San Agustin) لا تنير الا قليلا الصورة الخيالية الحسنة للمصلحة شأنها في ذلك شأن «السلم الروحي» للقديس خوان كليماكو (San Juan Climaco) أو «مراحل الاسراء» للقديس بسيليو (San Agustin) (القرن السابع) أو رموز الصوفيين المسلمين أمثال الغزالي وذو النون وابن عربي اذ لا يجمعهم بمقامات القديسة تيريسا الا ظاهرة الاسراء المتأني •

(20) في مثل هذه الحالات راجع MARIA ROSA LIDA, La literatura artúrica en España y Portugal » Estudios de literatura española y comparada, Editorial Universitaria de Buenos Aires 1966, pp. 134-148.

لنتطرق الآن الى مقاربات أخرى تخص رمز الحصون المتراكز بعضها على بعض لدى القديسة : إننا نعتبر من باب اليأس النقدي أن يحاول بعضهم حل اللغز بالجوء الى مصادر خارج النطاق الادبي لتفسير منبع الالهام لدى القديسة تيريسا (Santa Teresa) . نذكر من بينهم الفيلسوف الناقد ميافال دي أونامونو (Miguel de Unamuno) الذي طرح في غضون سنة 1909 فرضية مدينة آفيل (Avila) المطوقة بالاسوار كنموذج لمأثلات المصلحة (21) وقد شاطره الرأي في ذلك الناقد روبرت ريكارت (Robert Ricart) (1965) والناقد ترومان ديكان (Trueman Dicken) (1970) . الا أن هذا الاخير اعتمد عوضا عن مدينة آفيل (Avila) قصر الموت (Mota) بمدينة كامبو (Medina del Campo) لتفسير مصدر الالهام التيريسي . وقد أطنب دون طائل في وصفه ومقارنته مقارنة بالحصون السبعة المتراكزة .

وازاء هذه المحاولات النقدية الفاشلة في الحقيقة ، يبدو أن طرافة القديسة الاديبة ما زالت قائمة الذات . إذ لم نعر حتى الآن عن مصدر أدبي يحمل صورة النفس وكأنها حصن منيع شأننا في ذلك شأن أستاذنا الموقر أليسون بيرس (E. Allis son Peers) (23) الذي نهدي اليه هذه الصفحات وإن اختلفنا معه فيها بعض الشيء .

لنقترب اذا من المصادر المتوفرة والمتعلقة بهذا الرمز التيريسي المتواري . ويجدر بنا أولا وبالذات أن ننشر غبار النسيان عن عمل بناء قام به المستعرب الاسباني الكبير ميغال أسين بلاثيوس (Miguel Asin Palacios) وقلل فيه من طرافة القديسة المزعومة . ومن الغريب أنه لم يأخذ بعين الاعتبار من طرف النقاد المعاصرين وقد جاء هذا العمل تحت عنوان « رمز الحصون ومقامات النفس في التصوف الاسلامي ولدى القديسة تيريسا » ونشر في مجلة «الاندلس» (ص 263 - 274) سنة 1946 وقد توصل ميغال أسين (Miguel Asin) الى الوقوف عبر التصوف الاسلامي على الميثال التيريسي الأولي وعثر على الصورة الصوفية لحصون النفس السبعة المتراكز بعضها على بعض وذلك لأول مرة في تاريخ النقد الادبي العربي الاسباني ، هذه الصورة التي خيل للقديسة أن الله قد ألهمها إياها حين ابتهلت اليه أن يتكلم عن لسانها . وقد اعتبر ميغال أسين (Miguel Asin) أن الرمز قد شهد تطورا

(21) لقد تلاعب الشاعر الفيلسوف UNAMUNO منذ سنين خلت بهذه الفكرة إذ يشير إليها في رسالة وجهها الى Francisco Giner de los Ríos. سنة 1899 راجع أيضا :

Robert Ricart, « Le symbolisme du Château Intérieur, chez Sainte Thérèse », Bull. Hisp., LXVII, (1965), pp. 27-41.

(22) « The Imagery of the Interior Castle and its Implications », Ephemerides Carmeliticae, XXI (1970), pp. 198-218.

Studies of the Spanish Mystics. Macmillan, New York, 1951, Vol I, p. 17.

(23)

نسبياً في الادب الصوفي الاسلامي انطلاقاً من أبي حامد الغزالي الى نص « النوادر » المجهول المؤلف أى من القرن الثاني عشر الى القرن السادس عشر .

هناك وجوه شبه جد طريفة بين قديسة آفيل (Avila) وبين المتصوفين المسلمين ، فكلاهما يعتقد أن باب الحصن هو الصلاة (ص 271) أما الحواس وقوى النفس النشيطة ، فغالبا ما تمثل الخدم والحشية . وقد وردت هذه المطابقة لدى القديسة ولدى أحمد الغزالي شقيق الفيلسوف الشهير . أما أبو حامد الغزالي فيرى أن الحصن واحد لا يتجزأ يستحيل أمام الشيطان عدو النفس اللدود وإن كانت به منافذ عدة . إلا أن أخاه أحمد الغزالي التي قالت عنه آنو ماري شيمال (Anne Marie Schimmel) « أنه أحد كبار أساتذة الحب الصوفي ومنظريه » (24) فهو يرى أن الحصن يتوالد لينجب ثلاثة حصون متراكزة ومتداخلة تحمي صميم النفس حيث يستوي الله من سطوة الشهوات (25) .

وأخيرا ، يعتقد ميغال آسين (Miguel Asín) أن رمز الحصن يكتمل ليبرز سابقا لصورة القديسة في مقطع مجهول المؤلف من « النوادر » وهو سردي غريب لروايات وأفكار أحمد القليوبي الدينية التي نشرت في أواخر القرن السادس عشر (ص 266) والتي مفادها أن الله جعل في كل النفوس الآدمية سبعة حصون واستوى داخلها وترك إبليس خارجها يعوي عواء الكلب وكلما ترك الانسان منفذا في احداها تسلسل إبليس . فجدير بالانسان اذا أن يحرسها ويرعاها بكل يقظة وخاصة الحصن الاول ميبها اذ لا خوف عليه طالما بقي منيعا ثابتا على أسسه ... (ص 267 - 268) .

لقد اهتمدى فعلا ميغال آسين (Miguel Asín) الى منبع الرمز التيريسي . وبالرغم من أننا لا نجد في « النوادر » التأليف الصوفي الشامل الذي أنجزته القديسة ، فاننا نجد العناصر الاساسية للصورة التي اعتقدت القديسة أنها وليدة خيالها الملهم . فالنفس التواق الى التأمل تمثل في شاكلة سبع درجات في الكمال وكانها حصون متراكزة ، يوجد الله في سابعها . وفي هذا « الموطن الدفين » تدرك النفس الاتحاد الانتشائي .

لكن آسين (Asín) لم يحل تماما اشكالية أصول الرمز التيريسي لان الوثيقة التي اعتمدها هي عبارة عن مخطوطة من أواخر القرن السادس عشر ،

(24) راجع أيضا The Triumphant Sun. A Study of the Works of Jalaloddin Rumi, East-West Publications Lonpon/The Hague 1978 p. 6.

تقول العلامة أن أحمد كان أرقى فكريا من أخيه المشهور أبو حامد الغزالي . أنظر :

(Mystical Dimensions of Islam, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, p. 294).

(25) أنظر الى «كتاب التجريد» - ص 36 وص 37 من مخطوط الاسكوريال والى مقال M. Asín ص 265 - 266 .

معاصرة أو ربما لاحقة للقديسة . ويجدر التذكير هنا أن ميثال آسين (Miguel Asin) كان يعتقد أن رمز الحصون المتراكزة ولد مع أبي حامد الغزالي حوالي القرن الثاني عشر وتطور بعد ذلك مع الاسلام ليبرز في أسمى صورة في نص « النوادر » . ولا شك أن آسين (Asin) كان متيقنا من أن هذه الرموز والروايات الدينية كانت متداولة منذ عهد بعيد ، الا أنه افتقر الى البرهنة والتعليل فلم يتوصل اذا الى إثبات بما فيه الكفاية أن رمز الحصون المتراكزة قد ظهر في الاسلام قبل أن تتناوله القديسة تيريسا (Santa Teresa) وقد حالفنا الحظ في العثور على الوثيقة التي تعذرت على آسين (Asin) أيام كان ينجز مقاله (سنة 1946) . فكانت فرحتنا عارمة بعد مشقة البحث ولم يكدر صفوها إلا عدم توفيق آسين بلاثيوس (Asin Palacios) في إثبات فرضياته وهو ما زال على قيد الحياة . وعلنا نذكر أن أنريكو سيرولي (Enrico Cerulli) (26) عثر بعد ممات المستعرب الاسباني على النص المترجم لمجراج النبي وهي الوثيقة التي افتقر اليها لاثبات أن دانت (Dante) تمكن من النفاذ الى الادب الماورائي الاسلامي في مدينة فلورنسيا (Florenzia) وهذه الاساطير الماورائية بالذات هي التي يرى آسين (Asin) في أطروحته « الاسكاتولوجيا الاسلامية في الكوميديا الالهية » (1919) أن دانت (Dante) قد نقلها بكل حنكة في كتابه المشهور . وقد أثبت سيرولي (Cerulli) سداد نظرة آسين (Avila) الا أن المستعرب العظيم لم يدرك ذلك للأسف الشديد .

لم يعثر آسين بلاثيوس (Asin Palacios) على الكتيب الصوفي الذي اكتشفناه والذي يتناول رمز حصون النفس المتراكزة السبعة في الاسلام خلال القرن التاسع ، أعني « مقامات القلوب » لأبي الحسن النوري (27) وهو من مواليد بغداد وقد نشر هذا النص بول نيوييا (Paul Nwyia) واعتمد في ذلك على أربعة مخطوطات من استانبول وقد قمنا من جهتنا بترجمته بأكمله من العربية . ففي الباب أو المقام الثامن من المقال يبين أبو الحسن النوري الطريق الذي تشقه النفس للوصول الى الله مستنجدا برمز حصون النفس المتراكزة . وهو مقام يشبه مقام النوادر الذي ترجمه آسين بلاثيوس (Asin Palacios) سنة 1946 . ولئن يرجع نص المقامات الى القرن التاسع فان

(26) راجع دراساتها حول

« El libro della Scala » e la questione della fonte arabo-Spagnola della « Divina Comedia » Citta del Vaticano, 1949.

— Nuove ricerche sol « Libro della scala » e la conoscenza dell Islam in Occidente, Città, del Vaticano, 1972.

(27) هناك جدل حول اسم الصوفي البغدادي . فهناك من يسميه «أبو الحسن النوري» (Nwyia, CHIMMEL) وهناك من يلقيه بأبي الحسين النوري (كمال الشايبى) .

(28) نحن بصدد اصدار ترجمة «مقامات القلوب» مع دراسة حول أوجه التشابه بينها وبين الروحانيات الاروبية في القرون الوسطى وفي عصر النهضة .

الصورة حسب بول نيوييا (Paul Nwyia) هي مبدئيا أسلف عهدا اذ توجد في كتب الحكيم الترمذي ولا سيما في كتابه « غور الامور » . وليس من المجارفة في شيء أن نعتقد أننا أمام أمر معهود في الاسلام . إن المثليين اللذين تمكن آسين (Asín) كما تمكنا نحن من انتقائهما من مخطوطتين تفصل بينهما قرون عدة (القرن التاسع والقرن السادس عشر) يشكلان جزءا من تقاليد أدبية متداولة عبر الاجيال (29) . لقد صدق آسين حين ذهب الى أن مماثلة حصون النفس السبعة قد تكون سالفة للقرن السادس عشر الذي ظهر فيه كتاب « النوادر » . ومع ذلك يجدر بنا أن نصحح فرضية من فرضيات أستاذنا الموقر وهي التي تتصل بظهور المماثلة حوالي القرن الثاني عشر مع أبي حامد الغزالي لان أبا الحسن النوري قد أتيقن استغلالها منذ القرن التاسع . فالمماثلة قديمة ومألوفة في الاسلام ولم يفتتحها نص النوادر المجهول المؤلف في الادب الصوفي وربما يعثر بعض الباحثين على أمثلة إضافية تأكد ما ذهبنا اليه .

إن مقال أبي الحسن النوري على غاية من الاهمية اذ لم يرتب كاتب غيره (باستثناء صاحب النوادر المجهول) عناصر رمز الحصون بصفة تشبه أسلوب القديسة تيريسة (Santa Teresa) . ولنتأمل معا كيف توصل الصوفي البغدادي الى رسم ملامح مماثلة اعتبرتها قديسة آفيللا (Avila) من محض إلهامها . يقول في المقام الثامن « حصون قلب المؤمن » : « اعلم أن الله عز وجل قد خلق في قلوب المؤمنين سبعة حصون محصنة وأمر المؤمنين أن يدخلوها وجعل إبليس خارجها ينبج نباح الكلب . أما الحصن الاول فهو من ياقوت وهو معرفة الله الروحية ، حوله حصن من ذهب هو الايمان بالله سبحانه وتعالى وحوله حصن من فضة هو اخلاص النية في القول والفعل وحوله حصن من حديد هو الظفر برضوان الله عز جلاله وحوله حصن من نحاس هو الامتنال لاوامر الله تعالى وحوله حصن من قصدير هو تطبيق أحكام الله الايجابية منها والسلبية وحوله حصن من الخزف وهو تربية النفس الامارة بالسوء . إن المؤمن داخل هذه الحصون . فان هو كان داخل حصن الياقوت لا سبيل لابليس للوصول اليه طالما انصاع الى إماتة شهوات النفس . واذا عدل عن ذلك وقال : « لا فائدة في ذلك » استولى إبليس على هذا الحصن ، حصن الخزف ، وطمع في الحصن الموالي واذا تهاون المؤمن في الامتنال الى أحكام الله الايجابية منها والسلبية ، انتزع منه إبليس حصن القصدير وطمع في الحصن الموالي ، واذا ترك المؤمن رضوان الله تعالى أخذ

(29) Anne Marie Schimmel أن نص «النوادر» المجهول المؤلف قد يكون شرحا مطولا لباب الثامن من مقامات نوري البغدادي . ولكن من الصعب أن نحدد ذلك بالتدقيق . ومع ذلك ومهما يكن من أمر ، فان رمز الحصون السبعة متداول في الادب الروحاني الاسلامي طيلة ما يقارب ثمانية قرون .

منه الشيطان حصن النحاس وطمع في الحصن الموالي وهو كذلك حتى يأتي على الحصن الأخير » (30) .

وهكذا يتضح جليا أن الرسم الرمزي من نفس السلالة التي انحدر منها نص « النوادر » في القرن السادس عشر ويحمل جميع العناصر الرئيسية للمماثلة التي سبقتها للقديسة تيريسا (Santa Teresa) . فالنفس - أو بالأحرى صراط النفس - تصور في شكل سبعة مقامات متتابعة ومتمثلة في حصون مترابطة ، يرمق الشيطان المقامات الأولى منها ٠٠٠ أما المؤمن الذي يدرك المقام الأخير فهو الذي يتحد مع الذات الإلهية . هناك نقط تشابه جد طريفة : لقد تحدثت القديسة تيريسا (Santa Teresa) عن « مقامات » النفس مستحضرة لا شك آية سان خوان (San Juan) « في بيت الرب منازل عدة » (2. XIV) ومع ذلك وبالاغتماد على مقال آسين (Asín) « الشاذليون والمهمون » (31) يبدو أن مفهوم « المقام » كحالة نفسية قارة (تختلف عن الحالات العرضية) منحدر من الفكر الإسلامي إذ أن هذا المصطلح لم يكن مستعملا في النصوص الدينية المسيحية في القرون الوسطى . في حين أن صوفيين أمثال النوري والحجوري (32) تداولوه مئات من السنين قبل أن تعتمده المدرسة الكرملية . لقد شبه النوري الشيطان عدو النفس بالكلب فيما شبهته القديسة بالحيوانات الخبيثة مقتربة في ذلك من الشاذليين (القرن الثالث عشر) الذين تحدثوا عن الوحوش المحدقة بالحصن الداخلي (33) - على أن أبا الحسن النوري لم يكن بعيدا كل البعد عن المصلحة - فلنذكر وقع مفهوم كالقذارة على مسلم تعود على الطهارة والوضوء .

إن الكلب هو مثال الحيوان الدنس في الإسلام (فالمؤمن لا يصلي في مكان مر به كلب) ، وعليه فإن « الكلب » عند النوري يترجم « بالحيوانات الضارة » أو « السباع » التي اختارتها القديسة في تعبيرها المجازي عن النجاسة أو الشيطان .

إن الفرق بين الحصون العربية والحصون التيريسية يكمن في المواد التي نحتت منها . ومن الطريف أن القديسة تيريسا (Santa Teresa) قد جعلت من

(30) يوجد النص الأصلي في طبعة Paul Nwyia

Textes inédits d'Abūl-Hasan al Nūrī, Mélanges de l'Université Saint Joseph, T. XLIV Fasc. 9, Beyrouth, 1968, pp. 135-136.

Šādīlles y alumbrados, Al Andalus, vols IX, (1944) al XVI (1951). (31)

أظن (32) Ali B. Uthman Al Jullabi al Hujwiri, Kashf al Mahjub. The Oldest Persian Treatise on Sufism. Trans. by Reynold Nicholson, Gibb Memorial series, vol XVIII, London, 1976, p. 181.

(33) في أغلب الرسائل الإسلامية يظهر الشيطان في صورة كلب أو أسد ، ولكن في «التنوير» يتحوّل الى وحوش ضاربة وقذرة تحاوم اقتحام الحصن .

أنظر أيضا M. Asín (« El símil... » p. 271)

القصور الملونة في الرمز الاسلامي قصورا شفافة من الالماس . لكن يجدر بنا هنا أن نذكر أن النوري البغدادي قد استعمل بصفة رمزية المادة الاولى المكونة لحصونه حتى يبين مدى تطور النفس في ذاتها ، ومن هنا فإن مساره الروحي لا يختلف عن مسار القديسة اختلافا جوهريا . فحصى الحزف - وهى مادة هشة - يرمز الى إماتة النفس الامارة بالسوء (وهى المبادئ الاولى فى الحياة الروحية) . ومن هناك يمضي صاعدا من الحصن القصديري الى الحصن النحاسي الى الحصن الفضي الى الحصن الذهبي حتى يدرك الحصن الداخلى - حصن الاتحاد مع الله - وهو من ياقوت . وفى ذلك تدرج فني ورمزي رائع .

وبالرغم من أن المراحل الروحية التى تمر بها النفس فى « مقامات القلوب » لا تطابق تماما المراحل المتشعبة التى صاغتها المصلحة على امتداد مقالها (34) فان هناك فى النص العربى والاسبانى درجة جلية من الكمال الروحي التصاعدي . فالحصن الاول والسابع عند النوري وعند القديسة يمثل على التوالي كبح شهوات النفس والاتحاد مع الله .

ومن جهة أخرى فان فكرة التراكز واضحة لدى القديسة وضوحها لدى « النوادر » و « مقامات القلوب » حيث توصف الحصون من الداخل الى الخارج . ومن هذا المقطع من المقامات (Moradas) تصف لنا القديسة تيريسا (Santa Teresa) حصونها من نفس المنطلق كما فعل ذلك أبو الحسن النوري .

« لا ينبغي أن تتصوروا هذه المقامات الواحدة تلو الاخرى بل يجب أن تجعلوا نصب عينيكم المركز وهو القصر الذى يوجد به الملك أو أن تعتبروها كالثمرة لا يؤكل لبها الا بعد إزالة قشور كثيرة ... » المقام الاول (ص 369) .

إلا أننا لا نقصد على أية حال من الاحوال أن أبا الحسن النوري كان منطلقا للقديسة . كل ما نقترحه هو أن المادة الاولى لحصون أو مقامات النفس السبعة مادة اسلامية . فقد نحت المسلمون على امتداد القرون الوسطى هذه الماثلة . وما النوري البغدادي وصاحب « النوادر » الا مثليين من الرموز الاسلامية التى تناولت صورة الحصون الصوفية ، هذه الصورة المتداولة فى الادب الصوفي الاسلامي والتى لم يوفق آسين بلاثيوس (Asin Palacios) فى الإشارة الى مدى امتدادها فى الادب العربى القروسطى حيث ابتكرت وتطورت قبل أن يتناولها الفلاسفة الروحانيون فى أوروبا .

إن المطابقة بين الحصن والنفس تبدو ظاهرة فلسفية عالمية وذلك حسب دراسات يونغ (Jung) . الا أن المسلمين اعتمدوا الصورة وجروا على استعمالها فى أدبهم الصوفي المعقد قبل ان يواكبهم فى ذلك الاروبيون

بكثير . بل قل أنهم انفردوا بسبك استعارة الحصون المتراكزة السبعة التي كان الاروبيون يحسبوننها من نتاج عبقرية القديسة تيريسة (Santa Teresa) التي أضفت عليها مسحتها الخاصة .

لنعالج بسرعة صورة الحصون (وبديلاتها) فى الادب الصوفي الاسلامى اذ أن بيان آسبن (Asín) حول هذا الموضوع مقتضب جدا (نشر مقاله بعد وفاته سنة 1946) .

لقد أشار الغزالي فى كتابه « إحياء علوم الدين » الى ضرورة حماية أبواب حصن النفس - ومن بينها الغضب والحسد والشره - من سطوة الشيطان (35) وقد رأينا أن مفهومه ل حصن النفس المحدث بالاهوال هو تقريبا نفس المفهوم الذى اعتمده فرانتيسكو دي أوسونا (Francisco de Osuna) . الا أن الغزالي قد سبقه بأربعة قرون . أما ابن العربي شاعر مرسية الصوفي فقد مثل إلهامه الخفي فى كتابه « الفتوحات » « الباب الثانى ص 768 - 774) بقصر ذي غرف عدة وأبواب يقتحمها الواحدة تلو الاخرى كلما تقدم فى المعرفة الصوفية (36) . وقد وجدنا نفس الاستعارة عند البرتغالي دوم دوارتي (Dom Duarte) . فصورة القصر (أو المعبد أو البيت) ممتدة الجذور فى الاسلام . وتعتقد آنو ماري شيمال (Anne Marie Schimmel) أنها تعود على الاقل الى عهد أبي الحسن النوري البغدادي أى الى القرن التاسع (37) . وقد استعملها خلال القرن الثالث عشر كل من جلال الدين الرومي ونجم الدين الكبرى (38) . كما تداولتها من بعدهم طائفة الشاذليين الاسبانية الافريقية - وأشير هنا على سبيل الذكر لا الحصر الى عطاء الله الاسكندري المتوفي سنة 1307 (39) وأصبحت صورة حصون النفس لوحة متجذرة فى الادب الصوفي القروسطي لتقتحم الفكر الاسلامى الفارسى . ففى مقال طريف وقريب من

(35) إحياء علوم الدين

Vivification des Sciences de la Foi (Analyse par G. H. Bousquet), Librairie Max Besson, Paris 1955, pp. 215-216.

(36) للمزيد من التفاصيل حول الاستعارة لدى ابن عربى راجع :

Miguel Asín Palacios « Ibn Masarra y su escuela » en Obras escogidas, Madrid, 1964, p. 214.

The Triumphal..., p. 278.

(37)

يمثل النورى قلب الصوفي ببيت لها بابان . باب يطل على الدنيا وباب يطل على الآخرة ، وفى داخلها يقيم الملك (الله) ويحرسه اثنا عشر وزيرا . وهذه الصورة شبيهة بتلك التى جاءت فى :

Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios, de Juan de los Angeles. ومن المفيد أن يقوم بعض الباحثين بدراسة مدى تأثير الاسلام فى نتاج

JUAN DE LA CRUZ وعن SANTA TERESA

(38) أنظر : Die Fawā'ih al Ġamāl wa Fawā'ih al Ġalāl, Herausgegeben und Erläutert von Fritz, Meir Franz Steiner Verlag G.M.H.H., wiesbaden, 1957, p. 25.

(39) أنظر أيضا M. Asín (« el Símil... », pp. 263-264-267.

« النواذر » و « مقامات النوري » وبالتالي من القديسة تيريسا (Santa Teresa) جسم الفارسي نزامي (Nezami) سمو النفس (40) في صورة سبعة حصون تطابق لون الكواكب السبعة وخصائصها . وقد جاء مقاله هذا تحت عنوان (Haft Paykar) (الاميرات السبعة آ (41)) (القرن الثاني عشر) ونقل الرسامون صورته في لوحاتهم الفارسية الرائعة (42) . وقد امتدت هذه الاستعارة الى اللغة العامية اذ نجد عبارة « محصنة » بمعنى « ليكن حصن الله درعا لك وحوالك » (43) وقد استعمل المسلمون بانتظام رقم سبعة للإشارة الى مقامات طريق التصوف . وكان هذا العدد الرمز الامثل أو الصوفي شرقا وغربا وقد دافع عنه بحماس كل من سان غريغوريو (San Gregorio) وسان أغوستين (San Agustin) (44) . الا أنه اقترن عند العرب بـ حصون النفس . فقد اتفق أبو الحسن النوري البغدادي وصاحب النواذر المجهول ونزامي (Nezami) على تمثيل النفس في سموها بسبعة مقامات أو حصون صوفية . فالامر يتعلق اذا بتقاليد فكرية عريقة في الاسلام من ذلك أن السماي (القرن السابع عشر) قد تحدث عن « تركيبة عضوية صوفية متكونة من سبعة أعضاء أو مراكز لطيفة... » (45) فيما ضم الناقد هنري كوربان (Henry Corbin) هذه الحالة الى صوفيين آخرين أمثال نجم الدين الكبري (46) ومنصور الحلاج . أما ابن العربي فقد قدم في كتابه « التحفة » صورة أخرى من نفس الماثلة حيث وصف أغشية القلب (وهي المقامات الصوفية) وخصائصها . قال : « والسابعة تسمى دم القلب وهو المنجم الذي ينبثق منه نور الالهام » (47) .

لقد تجلت هذه الدرجات أو المقامات الصوفية السبعة عند العرب في العديد من الحالات كانعكاس للسموات السبع الخاصة بعالم النفس الروحاني . لذلك

(40) العنوان بالفارسية « Haft Paykar » ، « سبع صور » أو « سبعة تماثيل » .

(41) رغم بعدها الاباحى المترسخ ، لم يقع تفسير هذا الاثر من هذه الزاوية .

(42) لقد أعطى كل من CHELKOWSKI et R. GELPKE نسخا رائعة لهذه الصور المصغرة الفارسية .

(43) أشكر زملائي في جامعة هارفارد الذين قدموا الى هذه المعلومة وأخص بالذكر منهم وسمه شرباسي ومحمد علوان .

(44) يتكون العدد «سبعة» من أربعة وثلاث . أربعة هي رمز الارض وعناصرها الاربعة والثلاث هي رمز الثالوث المقدس . لذلك كان العدد سبعة يمثل بالنسبة للمتصوفين مزج الدنيا بالآخرة . ونجد مثل هذه الرموز في الاسلام وفي اليهودية .

(45) أنظر أيضا Henri Corbin, L'homme de lumière dans le Soufisme iranien. Ed. Présence Collection le Soleil dans le Cœur, Paris, 1961, p. 179.

(46) راجع Corbin ص 122 .

(47) شبه ابن عربي المقام السابع وآخر النشوة «بدم القلب» . ويشبه النوري نفس المقام بالياقوت الاحمر اللون .

نجد السماوي ونزامي مثلاً يحافظان على ألوان الافلاك وخصائصها المتصلة بحصون النفس . وفي هذا المجال ، من الطريف أن نشير الى سماوات الجنة كما وصفت في معراج النبي عليه الصلاة والسلام وهي من معادن مختلفة وحجارة كريمة لانها تأخذ أحيانا شكل الحصى (48) .

أما السماوات السبع المتراكزة في كتاب ابن العربي « رحلة الساري الى عظمة الباري » فانها حسب ميغال آسين (Miguel Asin) تبدو مقابلاً لمقامات النفس وقد اعتمدها دانت (Dante) بطريقة ما ، في مقاماته السماوية السبعة التي يعتبرها متقابلة وطبقات الجحيم السبع (49) .

إن هذا الجمع بين الافلاك السماوية والمقامات الصوفية الذي اعتمده الادب الاسلامي ضارب في القدم . وقد وجدت هذه المعادلة حسب هـ. كوربين (Henry Corbin) في تقاليد بابل . واستندت م. إيليا (Mircea Eliade) الى هذه المعادلة لتشير الى الصورة تسلسل سبع درجات أو مصطبقات تمثل السماوات السبع أو مقامات النفس السبعة هي صورة شرقية ساهمت الطقوس الارفية والبيتاغورية في نشرها في العالم الاغريقي الروماني . ومن المفيد أن نلفت الانتباه هنا الى وصفها لتسلم الاول المؤدى لاسرار « ميترا » (Mithra) لانه قريب من مقامات أبي الحسن النوري : « في أسرار ميترا (Mithra) يتكون السلم الشرفي من سبع درجات وكل درجة صنعت من معدن مختلف : فالدرجة الاولى من الرصاص وربما تطابق سماء الكوكب زحل ، والثانية من القصدير (الزهرة) ، والثالثة من النحاس (المشتري) ، والرابعة من الحديد (عطارد) ، والخامسة من مزيج نقدي (المريخ) ، والسادسة من الفضة (القمر) ، والسابعة من الذهب (الشمس) .

لقد توقفنا عنه تشبيه الشرقيين قديماً سماوات النفس (أو حصونها أو مقاماتها) السبع بالسماوات السبع ذلك لان القديسة تيريسة (Santa Teresa) لا يبعد تصورهما بالمرّة عن هذه الماثلة . ففي كتابها «المقامات» (Las Moradas) أوضحت الى أن النفس المنقسمة الى سبعة مقامات أو حصون هي مقابل السماء حيث يقيم الله . ولقد دعمت المصلحة بطبيعة الحال هذه المطابقة بآيات من الانجيل فهي حين تقول إن النفس هي قصر من البلور الرقيق فيه غرف عدة « كما في السماء مقامات عديدة » تعني القديس خوان التاسع (San Juan IX) وهي تعنيه أيضاً حين تضيف أن « نفس الانسان العادل ليست الا فردوساً »

(48) تتكون سموات الجنة حسب معراج محمد عليه الصلاة والسلام من الحديد والبرونز والفضة والذهب واللؤلؤ والزمرّد والياقوت واليزجرد . وتشبه هذه الجنات الحصون في أغلب الاحيان وتسمى الجنة السابعة «جنة النعيم» ، بيت الله الخاصة .

(49) حول تطابق السماوات السبعة وطبقات جهنم السبعة أنظر :

M. Asín Palacios, Escatología musulmana de la Divina Comedia, I.H.A.C., Madrid, 1961, pp. 227 y 233-235.

صنع على شاكلته . أما النتيجة النهائية التي آل إليها التصور التيريسي الرمزى هي القرابة العميقة بتصور نظرائها الصوفيين المشاركة . فالنفس تتمثل إليها في صورة سبعة حصون متراكزة هي المقامات التي يجب جوبها حتى الوصول الى الله . وتكون هذه المقامات على شاكلة مقامات السماء العلى يجب أن تكون على أية حال سبعة .

وهناك في الاخير وجه اتفاق آخر بين القديسة والعرب . فالقديسة تتردد بين مشابهة نفسها بقصر يتحد مركزه سبع مرات وبين مشابهتها بكوكب أو بدائرة ذات مقامات متراكزة وغالبا ما تسمى الحصن « الجوهرة الشرقية » أى تلك الدائرة التى تتلألأ نورا . ويشير الصوفي السمانى : (Semmani) المذكور هو بدوره الى « أفلاك » نفسه المضيئة السبع التى تطابق السماوات السبع التى يجب ارتقاؤها حتى يصل المؤمن الى خالقه . بينما يتصور نجم الدين الكبرى نفسه فى سكية وكأنها فلك أو دائرة مضيئة شفافة شديدة الشبه « بالجوهرة الشرقية » التى تخلط القديسة أيضا بينها وبين حصن النفس . ولا شك أن صورة الدائرة هو رمز عالمي للكمال وللآلهة . الا أن هذا السياق الحصوصى الذى تدرج فيه القديسة تيريسة (Santa Teresa) والعرب هذه الكواكب أو الافلاك ذات الانوار الماسية ، مخططين بينها وبين السماوات السبع أو حصون النفس فى طلب الاله ، ما زال يشير حيرتنا لتجانسهم (50) .

ويتضح من خلال ما وصلنا اليه أن حصون النفس عند المسلمين فى علاقة وثيقة بالمقامات التيريسية . لكن هناك مذهب آخر يحافظ على شيء من القرابة - وان كانت بعيدة - مع المصلحة تيريسة بفرض نفسه آتني التقاليد الصوفية اليهودية . كانت تكتب ، خلال الفترة الاولى من هذا الادب العريق وخاصة فى حدود القرن الخامس والسادس مؤلفات غريبة مجهولة الاصحاب ومعروفة باسم (Hejalot) « هيخالوت » . وتتناول هذه المؤلفات الغيبية

(50) للمزيد من التعمق فى دراسة الرموز الاسلامية التى جاءت فى نتاج القديسة تيريسية انظر

أيضا : — Luce López Baralt, « Santa Teresa y el Islam. Los símbolos del vino del éxtasis, la apretura y la anchura, el jardín del alma, el árbol místico, et gusano de seda, los siete castillos concéntricos ». Ephemerides Carmeliticae XXXIII (1981-2), pp. 629-678.

انظر أيضا مقالات الآتية :

- « No me mueve mi Dios para quererte », N.R.F.H., XXIV, 1975, pp. 243-266.
- « Huellas del Islam en San Juan de la Cruz », Vuelta XLV, agosto 1980, pp. 5-11.
- « Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn 'Arabi de Murcia », Actas Congreso Internacional de Hispanistas, Toronto, 1980, pp. 473-477.
- Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús », N.R.F.H., XXX, 1981, pp. 21-91.

San Juan de la Cruz y el Islam

راجع أيضا مؤلفنا :

وصف تلك « الهيخالوت » وهى الحصون أو المعابد أو الدهاليز التى تكون مقام إله إسرائيل ويمر بها الغونستي (El Gnostico) مبهورا الى أن يصل الى الحصن السابع والاخير حيث يجد العرش العظيم ، رمز مجد الاله وعظمته (51) . إن نظرة « الهيخالوت » السماوية تنطلق من التعليقات التى وردت فى الانجيل خاصة فى الباب الاول من « بعث الكون » . وكان اليهود الصوفيون الاولائل يقدمون بسطة مدققة حول مشهدهم المباشر للمركبة (Merkabah) ، وهو عرش الاله الذى يدعون أنهم ارتقوا اليه بعد أن عرفوا فترة انتشاء عميق (52) . ولنا فى نص الهيخالوت الاكبر (Gran Hejalot) وصف لاسراء الصوفي أو لرحلته الى قصور الاله السبعة الواقعة فى السماوات السبعة (53) فى كل حصن - تبهر روعته الناظر وتقاس مساحته بمسيرة آلاف السنين (54) - توجد ملائكة رهيبة رابضة به ، تمنع الغونستي (El Gnostico) من بلوغ العرش . لذلك تحتاج النفس الى جواز مرور يقيها شر هاته الملائكة المعادية . كما تلتجئ الى استعمال رموز سحرية تتكون من أسماء سرية حتى لا يلقي بها فى دوامة من اللهب أو الرياح التى تطوق المعابد والحصون .

إلا أن الامور تزداد تعقدا حينما تصل النفس الى باب القصر السابع حيث يهددها الحراس أكثر من أى وقت مضى (55) .

أما اليوريدي مركبة (Yoredé - merkabah) - وهو الاسم الذى يطلقه هؤلاء المتصوفون اليهود على أنفسهم (56) - فقد يبلغون أحيانا حصن المجد السابع وينصتون الى تسبيحات الملائكة وعرش إله إسرائيل نفسه وهى تحتفل

(51) أريد أن أعبر هنا عن شكرى الجزيل لزميلى فى جامعة هارفارد خيمي الازرقى : Jaime ALÁZRAKI الذى مهد لنا طريق حصون العرش الالهى السبعة فى الصوفية اليهودية. راجع أيضا مقالاه :

« El Golem de J. L. Borges », en Homenaje a Casaldüero, Gredos, Madrid, pp. 9-19.

وقد تعمق Gershom Scholem فى دراسة ظاهرة Hejalot فى مقالاته :

— Major Trends in Jewish Mysticism (Schocken Books, New-York, 1967).

— Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition (The Jewish Theological Seminary of América, New-York 5720, 1960).

اعتمدنا فى هذا الدراسة على ترجمة الايطالية : Elio Piatelli

Hejalot, I Sette Santuari (Hekhalot), ed. Boringhieri, Torino, 1964.

(52) Major..., pp. 56-47) G. Scholem

(53) عادت ما يأتى وصف عرش الله عن طريق الحاخام اسماعيل والحاخام AKIBA بالتناوب

(54) ان دراسة مجموع العقائد المتعلقة بالآخرة فى الاسلام والمسيحية واليهودية دراسة مقارنة لم ننجز بعد ...

(55) أنظر أيضا : apvid R. Blumenthal, Understanding Jewish Mysticism, The Merkabah Tradition and the Zoharic Tradition, K.T.A.V. Publ. House, New-York, 1948, pp. 62-63.

(56) راجع : G. Sholem (Major... p. 47)

بخطلة الانتقام من روما الاثيمة وتعزف على الارغن . لكن هناك فرق جوهرى بين القصور العبرية وقصور القديسة تيريسا (Santa Teresa) ذلك لان القصور السماوية السبعة تأوي - فى التفكير الدينى العبرى - عرش الاله الا أنها لا تشكل صورة مجارية لمسالك النفس أو مقاماتها . فنادرا ما نجد مفهوما لدرجة معينة من التصعد الروحي عند الغيبين خلال رحلتهم عبر هذه الحصون مثلما هو الحال فى الحصون الاولى التى تفترض اكتساب فضائل مختلفة (57) .

إن المدرسة اليهودية القروسطية . وبالخصوص كتاب الزهر (Zohar) الذى نسب الى المؤلف اليهودى الاسبانى موشي دي ليون (Moše de Leon) فى القرن الثالث عشر - قد تناولت من جديد فكرة الحصون السبعة السماوية أو الهيخالوت (Hejalot) . لكن هذه المدرسة ظلت فى جلها متمسكة بنظرة فيها تأمل لمظهر إله إسرائيل وهو معتل عرشه . كما احتفظت بفكرة وجود ملائكة رهيبة يترأسها ميظاطرون (Metatron) تمنع دخول الغونستي الى حصون المركبه (Merkabah) السبعة أو الى الدهاليز السماوية . فماذا تعني اذا هذه القصور السبعة التى تأوي عرش الاله والتى وردت فى الكتب القديمة التى ألفها الغيبون اليهود بالنسبة للقصور السماوية الاسلامية والحصون التيريسية ؟ ولنعالج كل ناحية على عدة . فمن ناحية يبدو أن كل القصور اليهودية والعربية لها أساس كوناني مشترك . وهو مفهوم السماوات السبع الكوكبية . إن هذا النمط من التفكير قديم جدا ونجده حسب (Scholem) شولام فى نظرية نشأة الكون الغونستية والبابلية والهيلينستية والفيثاغورية ولنذكر بأن نفس الصوفي فى المذهب الغونستي تعبر - بعد تحررها من سجن الجسد - الافلاك التى يحرسها حراس أشداء الى أن تبلغ أقصى درجات الطهارة .

وقد تكون فكرة السمو الروحاني هذه ، على مداد الافلاك السبع قد أثرت فى التفكير الصوفي اليهودى والاسلامى حيث تحولت بطريقة أو بأخرى الى سبعة قصور أو حصون . وكما رأينا سابقا ، بدأ التصوف اليهودى يتحدث عن عرش الاله فى شكل قصور سبعة تكاد تكون منيعة أمام اجتهد العبي الاسرائيلى لبلوغ العرش . وبالرغم من أننا أشرنا الى وجود ركيزة إيدولوجية مشتركة بين كلتا الروحانيات السامية ، وحتى وإن كنا سنتعرض فيما يلى الى الفروق الجوهرية التى تفصل بين الحصون اليهودية

(57) راجع : G. Scholem (Jewish... p. 92 : The Thousands of Abu Ma'shar, The Warburg Institute, University of London, 1968, pp. 10-11.

(58) راجع : El Zohar. Versión Castellana e introducción de Léon Dujoune (5 vols). Ed. : Sigal, Buenos Aires, 1977.

والحصون العربية فليس من الباطل فى شىء أن نذهب الى وجود احتمال تأثير معين لقصور الحاخامات (Rabins) العبرية السبعة على الصوفيين المسلمين الذين صمموا حصون النفس السبعة المتراكزة بعد بضعة قرون . ولما كتب أبو الحسن النوري « مقامات القلوب » فى حدود القرن التاسع كان قد مر زمن طويل على القصور اليهودية ولا يستبعد أن تكون تلك المعتقدات العبرية قد شاعت فى وطنه بطريقة أو بأخرى ، لنضرب لذلك مثلاً : كان (Aaron ben Samuel) البغدادى ، وهو أحد الروحانيين اليهود ، مواطناً ومعاصراً لأبي الحسن النوري . ومن جهة أخرى فإن التصور الفارسي والبابلي القديم للسموات السبع المقترن بعد بالقصور السبعة قد تغلغل منذ وقت مبكر فى التفكير التنجيمى والروحانى الاسلامى وهناك امكانية أخرى تتمثل فى أن هذا الانحساب الثقافى المبكر قد تم بمعز عن التأثير اليهودى ، لكن هذا البحث ليس فى متناول دراستنا . وقد قدم د . بنقرى (David Pingree) لمحة واضحة جلية حول الحضور المبكر فى التفكير الاسلامى لصورة من أصل فارسي أو بابلي مباشر ، وهى صورة سبع قصور برجية يشرف عليها علماء صوفيون (59) .

ولكن سواء وافقنا على امكانية انتساب التفكير الاسلامى الى التفكير اليهودى انتساباً شاملاً وسواء اعتبرنا أن الثقافة الفارسية والبابلية كان لها تأثير مواز للتصوف اليهودى والاسلامى ، علينا أن نهتم بالفروق الجوهرية التى توجد بين القصور اليهودية والعربية . ويبدو أن القديسة تيريسا (Santa Teresa) كانت أكثر تبعية الى التقاليد الاسلامية من اليهودية : الا أن هذا لا يمنع انحدارها من سلالة اليهود المتنصرين . وقد اتضح من خلال تاريخ الفكر الاسباني المتدفق أن هذا الوضع لم يكن محدداً بالضرورة للانتماءات الفكرية .

كما ليس من الغريب أن تكون سلالة اليهود المتنصرين - الملمهين منهم مثلاً - قد اعتمدت بعض أفكار المسلمين الروحانية (60) . والذى يشهد انتباهنا فى مقام أول ، هو أن قصور التصوف اليهودى السبعة تمثل فى مؤلفات الهيخالوت (Hejalot) والزهر (Zohar) جلالة مقام إله إسرائيل الذى يسمو اليه الغيبىون فى خشوع وقد أخذوا على أنفسهم أن ينقلوا الى إخوانهم فى الدين مشاهدتهم نقلاً شافياً وافياً .

أما القصور السبعة الاسلامية فهى المقامات السبعة للارتقاء الروحاني لنفس المتصوف . وتعتبر القديسة تيريسا (Santa Teresa) شأنها فى ذلك

(60) حول هذه الاشكالية انظر دراستنا الواردة فى الباب الخامس من هذا الكتاب .

شأن العرب أن القصور أو الحصون السبعة هي بمثابة الروح وليست عرش
الاله حتى وإن كان اليهود والمسلمون والقديسة المتصوفة نفسها يعتقدون
بأن البحث عن الخالق أو عن عظمتهم يتم في سابع القصور . ومع ذلك فإن
النفس الامارة بالسوء عند تيريسية والمسلمين لا تزال تتعذب وهي في الحصون
الاولى ولا ترتقي الى ربها الا عندما تبلغ الحصون الاخيرة . فنحن اذا أمام
صراط روحاني واضح المعالم . ومن ناحية أخرى فإن المصلحة بعيدة كل البعد
عن لاهوت الهيخالوت (Hejalot) اليهودية المعقد ومن التأمل اللاهوتي العادم
التي تضمنتها المؤلفات المذكورة آنفا والكتاب القابلي المشهور الذي ألفه موسى
دى ليون (Mose de Léon) ■

إن مفاهيم يهودية صرفة مثل مفهوم (Schejina) ومفهوم (Sephiroth)
(مع التذكير أن غاية الزهر (Zohar) هي المحافظة على (Schejina) العالم) (61)
قد غابت حتما عن التأملات التيريسية حول سمو النفس الروحاني ، هو
السمو الذي وصفته المصلحة على غرار المسلمين وصفا ذاتيا متميزا ، لا ينم
عن طموحات لاهوتية واسعة النطاق وبالإضافة الى ذلك فإن كلا من الحصون
العربية والحصون المتنصرة التيريسية متراكزة تراكزا واضحا . هذه هي
نادرة واحدة من أحد نوادرها وخصوصياتها . كما أن هذا المفهوم لا يبدو لنا
واضحا وضوحا تاما في هيخالوت عرش إله الجيوش (62) ومن الاهمية بمكان
أن نشير هنا الى أن الفلسفة الروحانية اليهودية حدثتنا عن القصور وهو
أساسا معنى الكلمة العبرية هيخال (Hejal) وهي من أصل سوميري (Sumer)
وتعني « بيت كبير ، ومعبد ، ودھليز » (63) في حين أن المسلمين (ومعهم
تيريسية) يتصورون النفس وهي في السماء وكأنها حصن محاط بجدران
وأسوار وبينما تمنع بعض الملائكة الاشداء الغيبي في الهيخالوت من بلوغ
القصر السماوي فإن هذا الغيبي نفسه هو الذي يحاول في « النوادر »
و « مقامات القلوب » والمقامات التيريسية (Moradas) أن يزود عن الحصون
من فتك الشيطان (والكلاب أو الوحوش) التي تحاول اقتحامها . وما من
مرة ترجع الفلسفة الروحانية الاسلامية الى حصن النفس الا وتصفها في
صورة حصن منيع . ويبدو أن المسيحيين كما رأينا ، يميلون جدا الى هذا
النمط من التفكير في حين أن اليهود القابليين منهم وما قبل القابليين كانوا
كلما تحدثوا عن القصور الروحانية قصدوا عرش الاله أو أى مظهر من مظاهر
الكسمولوجيا الالهية المعقدة . ولنذكر من ناحية ثانية بروايات أخرى وردت
عن الماثلة بين القصر الداخلي والحصون السبعة حيث يتفق كل من العرب

Ariel Bension, El Zohar en la Espana musulmana y cristiana, ed. Nuestra, Madrid, 1934, p. 266.

(62) راجع : Ariel Bension, El Zohar... pp. 268 y 275

(63) راجع : G. (Sholem Jewish... p. 19)

والقديسة تيريسة (Santa Teresa) : أن الصلاة هي مفتاح حصن النفس حيث الحكام وحراس الشهوات والقوى الروحانية . وهناك نقطة أخرى لا تخلو من أهمية تتفق فيها الحصون التيريسية والحصون اليهودية : يوجد الاله في القصر السابع وغالبا ما يتمثل في صورة ملك . فالفكرة عبرية من أساسها - وإن كانت في الواقع من أصل شرقي - لأن الاله ورد في العديد من المقاطع في « مقامات » النوري في صورة ملك تحيط به ربانة وكثيرا ما يمكث وسط النفس . ومع كل ذلك ليس من بعيد الاحتمال أن تكون القديسة تيريسة قد تأثرت بالاسلام واليهودية معا في بعض المظاهر الثانوية عند اعداد المائلة . ولكن من الصعب معرفة ما اذا كانت المصلحة قد ألفت بين كلتا النظريتين اللاهويتين أو أنها تلقت خلاصة جاهزة لرمز القصور الصوفي .

وإذا ما قارنا بين كلا التصورين اليهودي والعربي يتضح لنا أنه بالرغم من التفاوت الزمني بين القصور اليهودية والعربية وبالرغم من امكانية إثراء التصرف العبري خيال العرب الخصب بطريقة ما ، فإن القديسة تيريسة (Santa Teresa) تبقى أقرب الى الاسلام منها الى اليهودية . فإذا كان المتصوفة قد عرفوها بشكل أو بآخر ، فإنهم صيروا حصون المركبة (Merkabah) الروحانية المرعبة مألوفة وجعلوها حصونا تغزوها النفس الساعية الى الاتحاد مع الله . وقد يبدو للعيان من خلال ما رأيناه أن هذا التصور دون غيره هو الذي نهلت منه قديسة (Avila) ولا اليهودى الروحاني رغم تميزه بالطابع العقلاني حيث البطل حسب سولام (Scholem) إله إسرائيل وليس نفس المرء . وحتى تؤيد فكرة القرابة العميقة بين تيريسة (Santa Teresa) والاسلام نذكر القارئ باستعارات أخرى أخذت عن الصوفية العربية وبلغت صوفيي العصر الذهبي الاسباني . وقد عالجنا هذا الموضوع في دراسات أخرى وهنا بعض أمثلة من الرموز العربية المقترضة : دودة الحرير و ليلة النفس الدامسة والشدة والفرج وجنان النفس والمصابيح النارية (64) .

ولقد شمل التأثير الروحاني الاسلامي كامل الحياة الروحانية في شبه جزيرة الاندلس خلال عصر النهضة . وقد شرع ميغال آسين بلاثيوس (Miguel Asin) منذ بعض العقود في دراسة هذا الموضوع . وليس من الغريب أن تكون هذه القصور أو الحصون السبعة المترابطة تنتمي الى تلك الفلسفة الروحانية الاسلامية . إذ قد يتعلق الامر بظاهرة بث وحياء ثقافي واسعة النطاق ومتناسقة لبدور اسلامية في التصوف الاسباني وقد تكون القصور الاسلامية اذا - الاصلية منها أو تلك التي انحدرت من تأثير فارسي أو بابلي أو يهودي - هي التي كانت مصدر استلهام القديسة . غير أنه من

(64) راجع دراساتنا المذكورة أعلاه :

— « Simbología mística islámica... »
— « Santa Teresa y el Islam... »

المستحيل أن نغض الطرف عن فكرة أصبحت الركيزة الأساسية لبحوثنا : يبدو وأن رمز الحصون أو القصور الروحانية السبعة - بجميع رواياتها هي من أصل شرقي قبل أن تكون من أصل غربي . لم تكن القديسة تيريسا (Santa Teresa) إذا أول من بادر بادخال صورة القصور المتراكزة في تاريخ الادب الصوفي . فالوثائق التي تقربها الى تصميم أدبي اسلامي كثيرة بحيث تجعلنا نتساءل عما اذا تعلق الامر بانتساب القديسة الى الثقافة الاسلامية انتسابا لا جدال فيه وكيف بلغت معلومات بمثل هذه الدقة في غمرة القرن السادس عشر أى أيام كانت حملات دواوين التفتيش في أوج فتراتهما ؟ (لا سيما وأن القديسة لم تكن تحذق اللغة اللاتينية ولا اللغة العربية ؟) . وفى هذا السياق ذهب ميغال آسين (Miguel Asín) كما نعلم فى مقالته : « مسلم اسباني مرجع لحوان دي لاكروث (Juan de la Cruz) » التي أثارت الكثير من الجدل بعد أن نشرها بـ مجلة الاندلس سنة 1933 ، الى أن الموريسكيين المسلمين المستترين فى القرن السادس عشر والناطقين بالقشتالية ، قد نقلوا المعارف الاسلامية هذه الى كتاب العصر الذهبي الروحانيين . وحتى نتثبت من فرضية آسين (Asín) انكبنا خلال السنين الفارطة على فحص الادب السري لهؤلاء الموريسكيين الاسبان الذين كتبوا خلال القرن السادس عشر وتحت ضغط دواوين التفتيش واثق هامة باللغة القشتالية مع المحافظة على الخط العربى. الا أن آسين لم يتمكن من القيام بفحص متأن وبغناية كبيرة لهذا الادب الساحر الذى لم يحظ بأهمية كبيرة الا خلال العقود الاخيرة (65) . وبالرغم من تحمسيا الشديد فى البداية لدراسة هذه المخطوطات غير المطبوعة - والتي لا يزال بعض المستعربين الكبار أمثال خوان فيرنات (Juan Vernet) يأملون أن تكون مفتاح تفسير أثر الاسلام فى العصر الذهبي الاسباني - لم نتمكن من العثور فى طياتها على معلومة مفيدة من شأنها أن تفسر لنا الرموز الاسلامية التي كان يستعملها كل من القديس خوان دي لاكروث (Juan de la Cruz) والقديسة تيريسا (Santa Teresa) (ومن بين هذه الرموز : القصور السبعة والليلة الدامسة والمصاييح النارية).

- (65) فى هذا الصدد فان عمل Alvaro Galmés de Fuentes جدير بالتقدير خاصة وقد فتح سلسلة CLEAM (Ed. Gredos) بنشر مخطوطتين :
 — Historia de los amores de París y Viana (1970). — El libro de la Batallas (1975)
 وجرى بنا أن نشير أيضا الى الدراسات القيمة التي أنجزها الاساتذة
 — R. Kontzi — L.P. Harvey — C.L. Morillas — M. Manzanares de Cirre — O. Hegy
 — Denise Cardaillac — Louis Cardaillac. وهم كما نشير الى رواد هذا الادب الانغمادو وهم E. Saavedra , A.R. Nykl , Miguel Asín , Codera , F. Guillén Robles , P. Gayangos.
 راجع أيضا دراستنا الواردة فى الباب السادس من هذا الكتاب وفى Bull. Hisp., LXXXII, 1980, pp. 16-58).

(*) راجع أيضا أعمال المائدة المستديرة العالمية الاولى عن : الادب الانغمادو - الموريسكى : تزواج لغتي وعالم الاستطارات اللامتناهي تونس . 1984 ومجموعة الدراسات التي نشرت فى المجلة التاريخية المغربية أو أعمال المؤتمر العالم الثانى والثالث والتي صررت بالاسبانية وبالفرنسية والانجليزية والصادرة عن المركز بزغوان 1985 - 1989 (المراجع) .

إن الادب الحميادو الموريסקي المتألف أساسا من كتب دينية تبشيرية ومن بحوث فنية في السحر والطب ومن أساطير وأشعار وخاصة من شهادات مثيرة حول تجربة الموريسكيين الجماعية ، المتمثلة في أنهم لم يعودوا يكونون شعبا بذاته بالرغم من أهميتهم البشرية البالغة (والثقافية أحيانا) . كما يعكس هذا الادب بوضوح الوضع الثقافي المؤسف الذي بلغه آخر مسلمي اسبانيا قبيل طردهم النهائي ومع ذلك فقد تمكنا فعلا من العثور على صورة حصن النفس الشهيرة في الصفحات البسيطة لبعض فلاسفة الموريسكيين . على أن هذه الاكتشافات لا يجب أن تحجب عنا حقيقة الامور . فالموريسكيون نظرا لشدة تواضعهم الثقافي لم يصمموا قط الهيكل المعقد للحصن المترافز سبع مرات والذي كان مألوفاً بين المسلمين المثقفين والقديسة تيريسة (Santa Teresa) طيلة القرون الوسطى .

أما رواد الادب الحميادو الموريסקي فقد تحدثوا عن قصور نموذجية واقتصروا على العناصر الاساسية للمماثلة . ويقول مؤلف مجهول الهوية (66) طرد من شبه الجزيرة سنة 1609 في مخطوطه س 2 كتبه في تونس والموجود حاليا في مكتبة الاكاديمية الملكية للتاريخ بمدريد : إن نفس المؤمن هي بمثابة قصر تحيط به الرذائل والمعاصي (67) من كل جانب . ويمكن أن تكون هذه المماثلة مقتبسة عن الغزالي (68) كما يمكن أن تكون مقتبسة عن القديس بيرناردو (San Bernardo) نظر الى أن الموريسكيين لتعدد مشاربهم الثقافية كانوا غالبا ما يتلقون التأثيرات المتزامنة من كلا العالمين العربي والشرقي ويخلطون بينها (غالبا خلطا عشوائيا) في مؤلفاتهم . وحسب ما جاء في الاحاديث أو ما ترويه « أسطورة القصر الذهبي » التي وردت في المخطوط عدد 3226 الموجود في مكتبة قصر مدريد (والذي نشره أ. ف. فوانتيس Alvaro Galmés de Fuentes) تحت عنوان « كتاب المعارك ») ينظر الى الحصن نظرة سحرية دينية : إن علي بن أبي طالب يحرر القصر من الشياطين والجن التي تسكنه وذلك بمعونة من الله وبتلاوة آيات من الذكر الحكيم . أما فتى أريفالو (El Mancebo de Arévalo) ، ولعله أعظم وأشهر مؤلف أعجمي عرف الى يومنا هذا ، فقد تبني بدوره تلك المماثلة المتعارضة . الا أنه خلط بين

(66) أنا بصدد نشر هذا المخطوط مع دراسة لغوية وأدبية بالاشتراك مع زميلي المحترم A.G. de Fuentes في سلسلة Ed. GREDOs — CLEAM (مدريد)

(67) تعرض E. Saavedra الى هذا المقطع . راجع في هذا الصدد :

Memoria de la Real Academia Española, VI, Imprenta y Fundación de Manuel Tello, Madrid 1878, pp. 165-166.

راجع أيضا الملاحظة رقم : 19 .

(68) لقد قرأ الموريسكيون الغزالي وتركوا لنا العديد من المخطوطات حول احياء علوم الدين ضمنوها بملاحظاتهم وتفسيرهم .

راجع أيضا : Julián Rivera y Asín Palacios, Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1912.

قصر النفس الملكي في صورته المجازية وبين قصر الجسد (69) . فكل الامثلة التي تمكنا من ضبطها في الادب الاحميادو الموريسكي تكاد اذا لا تمت بصلة الى الصورة التيريسية المعقدة ، ولكن لا ينفي ذلك احتمال اكتشافات مستقبلية خاصة وأن الامر يتعلق بأدب ما زال تحت الدرس .

إن مصادر القديسة تيريسة التي سبق ذكرها أمثال إيكهارت (Echhart) ودوم دوارت (Dom Duarte) وثروستست (Grosseteste) والتي تعتمد أحيانا فلاسفة مسلمين فطاحل (الغزالي وابن رشد) تبدو كما رأينا هي بدورها بعيدة كل البعد عن الرمز كما ورد في « النوادر » أو في « مقامات القلوب » . بل يبدو أن فلاسفة الحصون اليهودية بعيدين عن الفكر الصوفي العربي شأنهم في ذلك شأن الروحانيين الاسبان الذين ظهروا قبل القديسة ولكن لم يعادلوها عمقا . وإننا لنتساءل في إبان شرحنا عن التأثير الثقافي الاسلامي في المصلحة ، عما اذا كان من الواجب أن نأخذ في الحسبان بعض الكتيبات في الزهد والتصوف التي لا تزال مجهولة الى يوم الناس هذا ، والتي ربما صدرت في طبعة واحدة أو في طبعة محدودة جدا ، مما جعلها عسيرة المنال ، بل وربما كان الواجب أن نتناول بالدرس بعض الكتب المترجمة أو العربية من قبل أدباء عرب ، والتي بقيت مجهولة اصحابها (كما جرت به العادة في ذلك العهد) والتي قد وصلت الى أيدي القديسة أو الى مسمعها . ولكن من المرجح أن يتعلق الامر أكثر بنقل شفوي : إذ يرجع ميثال آسين (Miguel Asin) ظاهرة التصميم التيريسي للمماثلة الاسلامية الى « تذكر روايات محكية بصورة لاشعورية » . ونحن نشاطره الرأي في ذلك . إذ ليس من المجازفة في شيء أن نفترض كما فعل آسين (Asin) أن يكون هذا الرمز الذي شاع في الاسلام بطريقة أو بأخرى على نطاق واسع قد تغلغل في التفكير الروحاني الاسباني الشعبي خلال العصر الذهبي (70) حتى أنه أضحى جزءا لا يتجزأ منها . ومن يدري ، فلعل تيريسة سمعت لأول مرة عن مقارنة الروح بقصور سبعة في إحدى المواعظ الدينية أو أنها بلغتها من أحد معرفيها الاوائل . بل ولعلها قرأت عن تلك المماثلة شيئا في أحد الكتب الزهدية الصوفية الغامضة التي تلاشت لسوء حظ الباحثين .

وعلينا في هذا الصدد قبل أن نخلص من هذا الموضوع أن ندرج في دراستنا ملاحظات إضافية أخرى . فان كانت العناصر الاساسية المكونة

(69) لقد جاءت صورة الحصن متواضعة عند فتى Arévalo ولكن وصفه للحصن الروحي يشبه أو يكاد وصف الروحانيين الاوروبيين والمسلمين الذين سبقوا القديسة تيريسة . ونشكر هنا زميلتنا María Teresa Narvaex على المعلومة التي أفادتنا بها . راجع أيضا Reinhold Kontzi, Aljamiado Texte, T. II, Franz Steiner, Verlag Ombh, Wiesbaden, 1974, pp. 774-775.

(70) كان القسيس - زمن القديسة تيريسة - يسمع اعترافات الامناء التي يقدمونها له في أغلب الاحيان شفاهيا . وهذا ما يدعم اطروحتنا .

لرمز مقامات تيريسة السبعة اسلامية الاصل (وإن كان لهذا الرمز مقومات يهودية أو فارسية أو بابلية) من الواجب اذا استحضار بعض الفرضيات التي عمل بها كل من هتزفيلد (H. Hatzfeld) وإتشيقويان (G. Etchegoyen) وكلاهما تعمق في دراسة آثار القديسة تيريسة . إن هتزفيلد (Hatzfeld) (71) لا ينكر تأثير المصلحة بالاسلام . الا أنه يرى أن هذا التأثير ربما بلغها خاصة على يد ريموندو لوليو (Raimundo Lulio) ولوليو (Lulio) هذا ليس المستعرب الوحيد الذي ظهر بشبه جزيرة الاندلس أو بأروبا . فليس من الضروري اذا أن يكون هذا الكاتب الميورقي (Mallorquin) الغامض هو الذي صمم العديد من الرموز أو الاغراض الدينية الاسلامية التي تداولها فيما بعد روحانيون أمثال القديس خوان دي لاکروث (Juan de la Cruz) والقديس ليسبوا (San Antonio de Lisboa) أوسونا (Osuna) ، لاريدو (Laredo) والقديسة (Santa Teresa) . بل كل ما في الامر هو أن آثار الاسلام عند لوليو (Lulio) في غاية من الوضوح (لنذكر أنه كتب بالعربية وأنه كان يستشهد مباشرة بالمرابطين الصوفيين) . بحيث أصبح من السهل أن نسند اليه أى تأثير اسلامي ضبابي في بلاد الاندلس . غير أنه من الضروري أن ننظر الى لوليو (Lulio) والى الصوفيين الاسبان بمنظار جديد . إن أولئك الذين لا يحملون طابعا اسلاميا بالغاً قلة قليلة . لان هذه الظاهرة أعم في الواقع مما كنا نعتقد الى حد الآن . ولكن بالنسبة الى موضوعنا هذا ، يبدو من الوجهة الاولى أن تيريسة كانت أقرب الى أبي الحسن النوري منه الى ريموندو لوليو (Raimundo Lulio) أو بالاحرى كانت القديسة تميل الى مؤلف « مقامات القلوب » أكثر مما كان يميل اليه لوليو (Lulio) . وفي مقام ثان نرى من الضروري أن نعيد النظر بعض الشيء في فرضيات إتشيقويان (Etchegoyen) التي يدور محورها حول المصادر التيريسية . لقد قام هذا الاستاذ الشاب في دراسته التي طبعت بعد وفاته ببحث حول التقاليد الروحانية الصوفية التي سبقت القديسة تيريسة . وكان بحثا دقيقا ضافيا . ثم أدرجها في المنظار الاروبي الذي يلائمها . وقد أشار (Etchegoyen) الى أنه عثر من خلال بحثه على رمز حصون الروح في الروحانيات التي سبقت القديسة تيريسة مثل أوسونا (Osuna) ولاريدو (Laredo) أبرز كيف « أن هذا الادب التيريسى في شكله ومضمونه سيبقى مبتكرا أصيلا طالما ظل آباء روحانيات القرن السادس عشر مجهولين » (ص 365) . واننا نسمح لانفسنا بأن نضيف الى أقوال (Etchegoyen) أن أدب القديسة تيريسة (Santa Teresa) سيظل كذلك طالما جهلنا الآباء المسلمين الذين صمموا خلال أكثر من تسعة قرون من الخلق والابتكار الادبي الرائع ، رمز الحصون المتركة السبعة ، وطالما جهلنا

الحاخامات القدامى الذين سبقوا المسلمين وتصوروا منذ القرن الخامس عشر
 لهم فى شكل قصور متعاقبة سبعة ، فقلدهم علماء التوراة والكتب المقدسة .
 وبما أن (Etchegoyen) لم تكن له دراية بوجود هذه الرموز فى الاسلام
 (ولا بوجود الرواية اليهودية) فقد توصل فى الاخير رغم جهوده المبذولة الى
 شروح لا طائل من ورائها اليوم . ونظرا الى أن العلامة الفرنسى لم يتمكن
 من العثور على سوابق مقنعة للمماثلة التيريسية الشهيرة لقصورها الباطنية
 حاول أن يعيد تصميم سيرورة التكوين الاصلى للصورة ملحقا عناصر الرمز
 الذى صممت المصلحة خطوطه العريضة فى كتاب « الصراط والدنيا »
 (El Camino y la vida) وكتاب « مفاهيم الحسب الالهى »
 (Conceptos del Amor de Dios) . يقول (Etchegoyen) : « فى سيرته
 الذاتية يتحول بستاني الفردوس الصوفي الى عمدة خفي يسلم الى ربه مفاتيح
 الحصن . . . أما النفس فتتهى فى كتاب « مفاهيم الحب الالهى » مأوى للحبيب
 فى ذاتها . . . أما كتاب « الصراط والدنيا » فهو يضبط صلاة الحشوع
 ويذكر قصرا فاخرا . . . »

إننا نعتقد أن القديسة لم تبتكر صورة الحصون عن طريق تضخيم عناصر
 قديمة مبعثرة فى كتاباتها بل ربما نفذت بطريقة أو بأخرى الى التصميم
 الرمزي وهو مفصل فى أحسن تفصيل اذ نعتقد أن مماثلة حصون النفس
 السبعة ، صورة تتكرر فى الادب الروحاني الاسلامي (وفى الادب اليهودي
 بمختلف رواياته) ونحن نأمل أننا برهنا على ذلك .

وقولنا فى الختام إنه من الممكن أن لا نعثر أبدا على الحلقة الضائعة التى
 تربط بين المصلحة - التى لا تذكر مصادرها الادبية - وبين الاسلام - وقد
 يبدو لنا من المستحيل نظرا لفصاحة الكتيبات الاسلامية وبلاغتها ان لا نشعر
 بقرب القديسة من هذه المصادر . ولعل القديسة تيريسة (Santa Teresa)
 اندمجت بصفة تلقائية فى التقاليد الصوفية الاسلامية حيث نحت على مدى
 القرون رمز حصون السمو الروحي المتراكزة السبعة ربما باعتماد المسلمين
 على سوابق يهودية وشرقية عريقة . الا أن تيريسة لما صممت حصن روحها
 على النمط المسيحي وبطريقة أكثر عمقا من المسلمين ، قد أنجزت عملا عبقريا
 وهذا ما جعل صورة هذه القصور مشهورة فى الروحانيات الغربية ، فقد
 رفعت القديسة تيريسة (Santa Teresa) مصادرها السامية الى أقصى درجات
 الابداع الادبي والروحاني بحيث تضال أصلها الشرقي البعيد . غير أن
 إصرارنا على الاصل الاسلامي وربما العبري لرمز حصون النفس - وإن كان
 بعيدا - لا يعني بالمرّة أننا نسعى الى التقليص من مزايا القديسة . فقد عرفت
 المصلحة كيف تسبك هذا الاصل فى تراثها الثقافى المسيحى ثم ترفعه والحق
 يقال الى أقصى مستويات النتاج الروحاني خلال العصر الذهبي ، بحيث جعلت
 منه نتاجا فى غاية من الاخصاب والهجانة .

الباب الثامن

قراءة « مدجنة » لرواية « مقبرة » لخوان غيتيسولو

(JUAN GOYTISOLO)

إيماننا منه بأن كل أثر فني هو وليد زمان ومكان معينين ، ومعرفة هذه المعطيات شرط لا بد منه لغوص كنهه ، عمد خوان غيتيسولو (Juan goytisolo) الى قراءة خوان وريث قسيس دي هيتا (Juan Ruiz Arcipreste de Hita) في أسواق مراکش . وقد كانت لهذه التجربة الادبية انعكاسات هامة على الادب الاسباني شأنها في ذلك شأن محاولة ميخائيل بختين لاعادة تأويل كتابات رابلي (Rabelais) على ضوء أجواء الهزل والمزاح في الساحات العمومية (I) . وقد اعتبر خوان غيتيسولو (Juan Goytisolo) أنه توصل بفضل قراءته « البختينية » لخوان رويث الى معرفة السياق الفني الذي أثر في نتاجه الادبي من خلال أجواء « الحلقة » المندمجة التي تتفاعل فيها لهجات مختلف الرواة والمتكلمين والاولياء الصالحين . وقد كان لقراءته الميدانية لـ « كتاب الحب الصافي » (Libro de buen amor) لخوان رويث قسيس دي هيتا (Juan Ruiz Arcipreste de Hita) وهو الأثر الادبي الذي يشد اهتمامه بعد « الكيخونه » (El Quijote) و « القوادة » (La Celestina) - بعدا آخر أكثر أهمية تولدت عنه « مقبرة » إحدى رواياته الحديثة :

« لقد أخذت مجموعة الملاحظات والاشكال التي وضعتها لقراءة قسيس دي هيتا (Arcipreste de Hita) في جامع الفناء اتجاها مغايرا حيث حادت عن مقصدي الاولي واكتسبت تدريجيا حياة مستقلة لتتحول الى سياق كتاب أو كتيب آخر لـ « الحب الصافي » أعني بذلك روايتي أو قصيدتي « مقبرة » (Makbara) (« خبايا حركة التدجين » ص 53) .

Rabelais and His World - Translated by Hélène Iswolsky, MIT Press, Combridge, (1) Mass. / London, England, 1968.

وقد استشهد Goytisolo بـ Bajfin في مقاله
« Vicisitudes del mudejarismo » Ruedol bérico, Barceona, 1982 1982, p. 53.

لقد ولدت « مقبرة » حسب الكاتب نفسه فى ظل ساحة جامع الفتاء وتحت « رعاية » قسيس دي هيته . إلا أن احتكاكها الحيوي والفني بالاسلوب الهجين والمتناقض الذى توخاه خوان رويث (Juan Ruiz) فى « كتاب الحب الصافي » جعلنا نولي هذه الظاهرة أكثر عناية من خلال هذه الصفحات التى سنخصصها لتحليل جانب « التندجين » فى « مقبرة » ، هذا الاثر الغريب الذى لم يخضع الى حد الآن الى أى مواصفات أو أى تصنيف .

ولكن قبل ذلك علينا أن نعترف بأن خوان قيتيسولو ليس أكبر الرواة الاسبان المعاصرين فحسب ، بل أكثرهم اطلاعا على التراث الادبي . نقول هذا لاننا اذ نقر بوجود جانب مدجن لـ « مقبرة » أو أوجه شبه لها مع القسيس دي هيته (El Arcipreste de Hita) ومع الادب المقول للقصاصين او الحلّاثيين العرب ، فنحن لا نغفل عن عديد السياقات التى يجب أن نقرأ من خلالها هذه وغيرها من آثار الروائي الاسباني . فلقد اقترن اسم فيثيسولو (Goytisolo) فى العديد من المرات بجويس (Joyce) وملكولم لوري (M. Lowry) وساد (Sade) وفايي إنكلان (Valle Inclan) وسالين (Celine) ونيكوف (Nabokov) وجينيت (Genet) وبالرواية الامريكية اللاتينية والسنمائي بونوال (Bunuel) والرسام قوياء (Goya) . سنشير من خلال هذه الدراسة الى هؤلاء وغيرهم مثل إيدوارد سيد (Edward Said) ولكن سنحاول فى الآن نفسه أن نبين أن العديد من قراءاته المعاصرة - وخاصة منها « كتاب الحب الصافي » وحكايات الحلّاثيين فى أسواق مراکش - قد مهدت لظهور روايته الاخيرة . ولفهم خوان رويث والعرب فى الآن نفسه وبعبارة أخرى فان أساليب أدبية مثل التفكك البنيوي وتحول الصيغ التى برزت فى الرواية الجديدة لدى كارلوس فوانتيس (Carlos Fuentes) وفرقاس ليوسه (Vargas Losa) وجون جينين (Jean Genet) قد جعلته يقرأ بمنظار حديث أثر خوان رويث وروايات « الحلقة » ويستحسّن بنيتة المتعددة الاصوات . أما التفتيح الجنسي فى أدب جينيت (Genet) وساد (Sade) فقد أهله فنيا لفهم الاحداث الجنسية الغامضة فى القصائد الغنائية الشعبية المغربية . ويبدو جليسا أن قراءته للمنظر الروسي باختين (Bajtín) حملته على قراءة خوان رويث فى أسواق جامع الفناء خاصة وأن ظاهرة « التندجين » فى « مقبرة » متعمدة الى حد ما كما صرح بذلك خوان قيتيسولو فى حديثه عن ماهية روايته . على أن هذا التندجين يبدو غريزيا ووليد تجانسه العميق مع العالم العربي ، هذا العالم الذى غاص لجته وفهم أسرار ذلك أنه توجد بين خوان رويث وخوان قيتيسولو وروايات « الحلقة » فى مراکش أوجه تشابه حيوية وفنية يجب أخذها بعين الاعتبار لاعطاء « كتيب الحب الصافي » (أى « مقبرة ») حجمه الحقيقي .

ولنتطرق الآن الى تحليل الجانب « المدجن » فى رواية « مقبرة » ولنقف عند تفكك بنية النص ومكانه وزمانه ، ونقلب الشخصيات ، وثرء لغته الهجينة وتعدد معانيها ، والمزاج الادبى الجديد لحوان قيتيسولو وأبعاد التناقضات الداخلية للرسالة الايدولوجية التى يقترحها . وسنرى كيف أن هذه الاساليب الادبية التى اقترنت بالفن الاصيل لقسيس دي هيتة (Arcipreste de Hita) ولرواة حلقات مراكش وساحاتها قد جعلت من « مقبرة » رواية مدجنة .

تفكك بنية النص :

إن أول ما يجلب الانتباه هو تفتح بنية النص وهو أسلوب ألفه قيتيسولو (Goytisolo) منذ أن وضع روايته « ملامح الهوية » (Señas de identidad) (2) وقد صرح بذلك الى الناقد الادبى خوليو أورتيقا (Julio Ortega) إذ قال له : أن « مقبرة » على غرار « كتاب الحب الصافي » لا تخضع « لوحدة المكان والزمان والاشخاص » (3) . ولنلخص أطوار الرواية : مهاجر مغربي ذو قضيب فخم فقد أذنيه إثر تساكته مع الجرذان وراح يوجب فى شوارع باريس ويزرع الرعب فى قلوب المارة . وقد أخذ هذا « الغازي » من القاذورات مأوى له فى الشتاء . وفى هذا المتاه الدامس تحت الارض عاشر هذا المنبوذ من المجتمع ، فيالق الجرذان التى كانت تعيش فى الدهاليز حتى أنها أصبحت تداعبه وتلذذ منه بنهم مفرط . (وقد يصبح هذا المقطع الرائع أنموذجا كلاسيكيا فى تاريخ الادب الاسباني من طراز كيفيدو (Quevedo) أو فايي إنكلان (Valle Inclán)) . وقد كانت طفولة هذا المهاجر بالمغرب بائسة وملئية بالرحيل . أما شبابه فلم يخل من هذا البؤس والشقاء تارة فى المصابغ وتورا فى حاميات الاستعمار للفرقة الاجنبية . ويبدو أنه لم ينج من هذا الشقاء إلا باستخدام مواهبه فى سرد الخرافات فى حلقات أسواق مراكش . وقد اقترن مصيره بحياة شخص غريب الاطوار خثوي المزاج يدعى « ملاك » ، وأطرد من جنة « الاشتراكية » (وقد انتقد قيتيسولو (Goytisolo) المجتمع المصنع الرأسمالى والمجتمع الماركسي باعتبارهما عنصري اضطهاد لحرية الانسان ولتعاطيه مختلف أشكال الجنس) . وقد ضرب هذا « الملاك » فى الارض بعد أن أجرى بالمغرب عملية تغيير جنسه ، وجاب فى ربوع باريس ونيويورك ، حتى التقى بالمنبوذ المغربى بأحد سمجون (Targuist) حيث كانت له معه علاقة جنسية تطورت الى حد أنهما أصبحا يتضاجعان فى المقابر والقاذورات . وقد فاجأهما صحافيو (P.B. News) وحاولوا أن يتحاوروا مع هذا الثنائي الذى ترك حياة الهواء الطلق واختار احشاء الارض مأوى ومضجعا

(2) لقد درست Matilde Albert البنية المفتوحة التى تميزت بها آخر روايات Goytisolo مستعملة فى ذلك نظريات Umberto Eco (La creación literaria de Juan Goytisolo) « Entrevista a Juan Goytisolo », en Juan sin Tierra (ensayos), Espinel / Revista 2, Ed. Fundamentos, Madrid, 1977, p. 123. (3)

له ، وقد لاذ « الملاك » بالفرار ، أما المهاجر - أو قل ساكن الكهوف - فقد أصبح مركز اهتمام أكاديمي من لدن مؤتمر انعقد بكتاتدرائية المعرفة بجامعة بيتسبورغ (Pittsburgh) . وقد عثرت السلطات الماركسية لهذه البلاد على « الملاك » وحاولت أن تنتشله من حياة التسكع وأن تقمحه في نظامها دون جدوى . وعند هذا الحد يتدخل الراوي النصراني لهذه « الحلقة » ويقدم لنا ثلاث احتمالات لانتهاء القصة : I - يعود « الملاك » الى المغرب ويتعاطى البغاء . 2 - يعود الى مصبغة « باب الدباغ » حيث يترصده عشيقه 3 - يعيش معه سعيدا . وهكذا وضع هذا الراوي الهزلي نقطة نهاية للقصة ولكنه لم يغلقها ، واختار لها نهاية سعيدة [لنذكر هنا أن قسيس دي هيتة (El Arcipreste de Hita) قد زوج في جو من الفرح والبهجة السيدة اندرينة (Da Endrena) والسيد ميلون (Don Melon) (4)] .

وبالطبع لم تتطور عقدة القصة على هذا النسق اذ اختلطت فيها الازمنة والاماكن والاحداث والشخصيات ولم يكن ترتيبها بالامر الهين اذ لم نعتد في ذلك مجهودا استعاريا . أما أبواب القصة فقد تداخلت وتجانست وأصبح من العسير فهمها في حد ذاتها ، شأنها في ذلك شأن «كتاب الحب الصافي» وتفكك أحداثه . إذ لم تكن نميز بين أحداث القصة والاحداث التي تجري في مخيلة أبطالها . [وقد استعمل فيتيسولو (Goytisolo) مثل هذا الاسلوب في «مطالبة الكونت دون جوليان» (La Reivindicación del Cínde Julián) .

لقد استهلت « مقبرة » بجولة المهاجر المنبوذ في شوارع باريس وبما أفرزته من رعب وفزع في قلوب المارة . ولكن سرعان ما انقطع هذا المشهد باعلانات هزلية وساخرة لراديو الحرية (Radio Liberty) التي أشارت الى برنامج « رحلة الى أحشاء الارض » ويتضمن حوارا قامت به مجلة (PB News) قصص سكان الكهوف (الملاك والمغربي) . ويرتبط هذا الباب (الثاني) بالأبواب العاشر والحادي عشر والثالث عشر ويقدم لنا جولة فريدة من نوعها نتعرض من خلالها الى خبايا وأسرار مدينة بيتسبورغ (Pittsburgh) وإلى كيفية عثور فريق صحافيي مجلة (PB News) على « إيلويزه وأبيلاردو » (« Abelardo » - « Eloisa ») أثناء مغامرتيها الجنسية في المتاهة التحارضية . وقد كان المغربي محل دراسة من لدن الباحثين في جامعة بيتسبورغ .

أما الباب الثالث فهو وصف للمجابهة الجدلية التي قامت بين « الملاك » وبين سبط النظام الماركسي في بلاده - وتتواصل هذه المجابهة في الباب الرابع عشر حيث يحاول مندوبو السياسة إدماجه من جديد في النظام القائم - وتكرر المغامرة الجنسية المربعة في المقبرة في الباب الرابع (« مقبرة بحرية »)

(4) لقد قدم «الملاك» العديد من الاقتراحات حول كيفية لقائه بالمغربي وذلك بالاعتماد على طريقة سرديّة ماثلة .

والباب الثالث عشر («مثل الرياح فى الشباك») . وفى الباب السابع («صالون العرس») نرى «الخطيبة» المتنكرة فى زي امرأة تتجول عبر مغازات باريس . ويرتبط هذا الباب بالفصل التاسع («عابد الانسان») حيث يلتقي «الملاك» بالمغربي فى أحد سجون (Targuist) . وأخيرا تصب أحداث الباب الثامن («غرف الشتاء») الذى يصف المأوى التحارضي للمغربي فى الباب الحادى عشر الذى يلتقيان فيه أبلاردو وإيلويسة (Abelardo - Eloisa) ليدخلا معا فى مغامرة جنسية . أما الباب الخامس عشر فهو يعيد بناء فضاء الاسواق المغربية حيث وقع «سرد» قصة «مقبرة» . ويشكل هذا الباب الإطار العام التى انطلقت منه أحداث الرواية . وقد جاء فيه شئ إضافي يتمثل فى الجملة الأخيرة التى أشار فيها الراوي الى «سواد الصفحة البيضاء وفراغها وسكونها الليلي» . فنكتشف أن نهاية «مقبرة» هى بدايتها ، والصفحة البيضاء هى بداية قصة الحلائقى وقد أستهلها بمغامرات المهاجر المنبوذ عبر شوارع باريس : وهكذا يعرض الباب الأخير ذيل الباب الاول لتصبح بنية مقبرة بنية مستديرة .

عجلة الزمان تدور حول ذاتها :

إن الزمن الذى تجري فيه أحداث «مقبرة» مفكك على غرار تفكك الاحداث نفسها . وقد سبق أن ذكرنا أن أبواب الرواية لا تخضع الى تسدرج زمني وكثيرا ما تحتل بعض الوقائع الختامية للقصة أبوابها الاولى : من ذلك مثلا تجوال المغربي فى شوارع باريس (الباب الاول) بعد أن قضى فترة شبابه فى مصبغة مغربية (الباب الرابع) أو فى سجن (Targuist) (الباب التاسع) . ويتعدى تمزق زمن الرواية الى أبطالها الذين يبدوون تارة فى أوج الشباب وطورا على أبواب الهرم . فالملاك «امرأة شابة ذات ثديان مثيران سرعان ما ينتصبان ...» أثناء مغامرتها الجنسية مع المهاجر المغربي الذى يبدو فى ذلك الوقت أكبر سنا اذ رجع من المغرب بعد مضي سنين كثيرة ولكن «لم يأت عليه لا الزمن ولا الفراق» (5) . فهناك اذا فرق فى السن بين البطلين . إلا أنه سرعان ما تتقلب أعمارهما فى باب إيلويسة وأبلاردو (Eloisa - Abelardo) حيث يصرح الملك وقد طعن فى السن وفقد محاسنه ، أنه يريد استرجاع شبابه بمضاجعته للمهاجر المغربي الذى «لم يفقد من فتوته شيئا» (6) . لقد تداخلت أعمارهما التى لم تكن محددة : «طفلة» ، عجوز ، امرأة ، لا يهم : هكذا يتحدث الراوي عن سن الملك . ومن جهة أخرى ، وبعودته الى «جنة» الاشتراكية يعود الملك الى شبابه الأزلّي ...

(5) لا نعرف ان كان العربي قد رجع بخياله الى مسقط رأسه . ولكن لا يهم . الاكيد أن هناك تضارب زمنى بين الشخصين عند لقائهما بالمقبرة .

(6) لا نقدر البتة تحديد عمر الملك أو عشيقه . فكل النوعات منفية . أما صورة المبود فقد فقدت ألوانا ..

من المستحيل إذن أن نحدد الزمن الحياتي للشخص أو الاحداث لأن « عجلة الزمان » كما يقول قارئاً ماركيث (García Marquez) : « تدور حول ذاتها ،
* « El tiempo da vueltas en redondo »

تقلب مكان الرواية :

إن تقلب مكان الرواية يساير في حقيقة الامر تفكك بنيتها وتمزق ازمنتها . إذ يمكن حصر العديد من الاماكن التي تجري فيها أحداث مقبرة : باريس - المغرب - بيتسبورغ - نيويورك وبلاد اشتراكية غير معروفة - إلا أن هذه الاماكن ليست قارة بالمرّة ، اذ سرعان ما تنزلق وتداخل هي الاخرى . فالمناخ المتحارضية التي اتخذها المهاجر المغربي مأوى له في الشتاء تبدو موجودة في باريس وهي المدينة التي جاب فيها المسكين وعاش فيها مأساته الحياتية ولكن الراوي يصف لنا هذه المناخ في الباب الثالث وكأنها تحولت الى انقاذ « بونباي » (Pompeya) أو الى ميترو روما أو الى دهاليز بيتسبورغ (الباب الحادى عشر) حيث ينزل صحافيو (PB News) وكأنهم فى « رحلة الى أحشاء الارض » ويتداخل هذا الفضاء الروائي الذى يسخر الراوي من أبعاده (أسطورة الكهف • العودة الى الفترة الجنينية) بصفة واضحة مع دهاليز أخرى وهي المناجم التي اشتغل فيها المهاجر المغربى بفرنسا (7) .

ومن بين الامثلة المتعددة لتقلب المكان فى الرواية يمكن لنا أن نشير الى تلك الرحلة المذهلة الى « أعماق الرحم » حيث نحضر عملية إخصاب هزلية شبيهة بسباق العدو الريفي أو بمقابلة فى « الرقبي » بين حوينات منوية مقتولة الاعضاء ! فى حين تتحول دوائر المهبل والرحم الى ضواحي مدينة بيتسبورغ التي يصفها ويعرف بها دليل الى جماعة من السياح المغاربة (8) .

تقلب الأبطال :

يصل غموض رواية « مقبرة » ذروته نتيجة تقلب أبطالها ذلك أن الراوي قرر اخفاء منذ البداية ، ماهية هذه المخلوقات ونسب اليها فى آن واحد عدة ضماثر نحوية ، وهي تقنية حفظها عن الرواية الجديدة وعن كارلوس فوانتيس (Carlos Fuentes) وماريو فارقاس ليوسه (Mario Vargas Llosa) • « حملوه ، وأنت قائم ، وأنا قائم وسط مضلع الساحة ... » والى جانب عدم استقرارهم الدائم يغير هؤلاء الأبطال شخصيتهم ومكان اقامتهم ، وسنهم ، ولغتهم وأعلامهم وجنسهم • فهم فى نفس الوقت موضع نفور ومحل اعجاب • لنتطرق بادىء

(7) ثم سرعان ما يستعمل العربى اللغة القشتالية ويخاطب رئيسه بكلمة « Patrón » كما لو انتقل الى المكسيك أو الى أى بلد ناطق بالاسبانية .

(8) لقد ظهرت هذه المدينة الرحم والدهاليز فى مناسبات عديدة فى روايات Goytisolo نذكر من بينها :
La Relivindicación del Conde Don Julián و Juan Sin Tierra

الامر الى شخصية المغربي المهاجر : لم نعرف البتة اسمه الحقيقي لان « الملاك » كان يطلق عليه العديد من الاسماء : امحمد ، أحمد ، محمد (ص 590) ، عبدلى ، عبد الله ، عبد الهادى ، (ص 62) ، عمر (ص 62) ، عزيزى محمد (ص II5) . ويزيد الرواى هذا الغموض تعقيدا حين ينسب اليه اسم أبيلاردو (Abelardo) (فى باب إيلويسه وأبيلاردو) وهكذا تبقى هويته الحقيقية مغمورة .

ومن جهة أخرى كان هذا المهاجر المنبوذ تارة أبكم وطورا يتكلم العربية وحتى الاسبانية (ومن الغريب أن ينسى المغربي اللغة الاسبانية فى بعض الحلقات ، فيكتب له رفيقه فى السجن رسائله الى الملاك (ص III) .

وكان المهاجر يزرع الرعب فى قلوب المارة أثناء تجواله فى شوارع باريس [أو فى ربوع المغرب أيام كان طفلا ويلقب بـ « الأبرص » و « الوحش »] . وكان محل سخرية المساجين وعمال المصبغة من بني جنسه الذين سرعان ما رحبوا به إثر عودته الى أرض الوطن وأشادوا بـ « فتوته ورشاقتة » وأعجبوا بـ « حسنه بعد بتر أذنيه » (ص 48) فاندمج فى أوساطهم ورحبوا به باعتباره « أحد رواة الحلقة » على أنه كان فى نفس الوقت يوحى بالنفور والاشمئزاز (9) .

وكما أسلفنا كان هذا البطل شابا وطاعنا فى السن ، وكان لا يستقر فى مكان . إلا أنه على تقلبه عبر حلقات الرواية كان يميز بصفتين قارتين : غياب أذنيه وحجم قضيبه الهائل . وسنعود فيما يلي الى هذه النعوت الجديرة بالقصائد الملحمية .

أما « الملاك » فهو كشخصية أكثر غموضا والتباسا . فقد لقب نفسه بالمجنون « فى الباب السابع ، وهو لقب مثير لانه يشير الى « جنون » حبه - وهو الذى عثر عليه أثناء مغامرته الجنسية مع المهاجر المغربى (IO) - أما الراوي فقد ثابر على تلقيبه بـ « الملاك » لانه يناسب مزاجه الخنثري ويتماشى مع واقعة طرده من « الجنة البيروقراطية » . إلا أنه لقبه بإيلويسه (Eloisa) فى الباب الحادى عشر .

ويرى بيدرو جيمفرار (Pedro Gimferrer) فى هذا الملاك « المنبوذ » رواية متواضعة لبازيو (Belcebu) ميلتون (Milton) (II) - وربما يتجانس هذا الملاك مع « ملاك الموت » - فى السياق العربى - الذى يسأل الميت فى القبر

(9) ان الثناء والسباب هو من خصائص «لغة السوق» التى استعملها Rabelais وتناولها بدوره Goytisolo

(10) ربما تلاعب الكاتب بالمدلولات الأخرى لكلمة (Lafolla) : (التضيق)
« Implicaciones », en Juan Goytisolo, Voces, Montesinos Editor, S.A. (11)

ويحدد مصيره - وربما يتجانس مع إيروس (Eros) ومع طانطوس (Tanatos) إذ يتضاجع فعلا مع المهاجر المغربي على القبور . وقد أشار قيتيسولو نفسه الى هذا الملاك في « رحلات علي باي » الشيء الذي يضيف الى هذا اللقب الغامض دلالة اسلامية .

أما تعريفه الجنسي فهو أيضا موضوع التباس : ففي الباب الثالث أي عندما كان في الجنة ، ظهر لنا « ملائكي » الخلق خنثى المزاج ، « الجنة » معبد الشجر . « الا أن الراوي سرعان ما غير ملامحه إثر طرده من « الجنة » (ص 42 - 44) . ليجعل منه مجرد متخنت استغرائي لا يحذق استعمال الهورمونات المجملية » اذ كان يحمل شعرا مستعارا ويلبس أحذية نسائية دون أن يخلق ذقنه . « وهي صورة قبيحة لا تتلاءم مع ملامحه الرقيقة الانثوية عندما استسلم في مغامرته الجنسية الى المهاجر المغربي في « المقبرة البحرية » (الباب الرابع والثالث عشر) .

أما معاملة « الملاك » من طرف أبطال الرواية فهي لا تزيد صورته الا تعقيدا: ففي حين يستحسن المهاجر المغربي ملامحه بصفته امرأة، كان محل نفور من لدن رجل كان قد بعث اليه صورته الشمسية عن طريق وكالة قصد الزواج منه . كما كان محل اشمئزاز الحاضرين في « صالون العرس » بسبب تخنثه المفرط ونزعاته الاستغرائية . وكان « الملاك » يشير الى نفسه في بلده الاصلي مستعملا ضمير المؤنث [« كم أنا منحرفة » (ص 191)] ، وقد قلدها الراوي في ذلك [« كان هذا الاطار بالنسبة اليها مزعجا »] . أما السلطات السياسية فكانت تخاطبها تارة بضمير المذكر [« هيا ، حاول أن تغوص في ذاتك » (ص 191)] وطورا بضمير المؤنث [« أقتضين حياة البؤس ، والهرم والانحراف في عالم مهدد حتما بالدمار ؟ » (ص 199)] .

أما خان قيتيسولو (Juan Goytisolo) فلم يوضح لنا في اشارته العرضية الى هذه الشخصية تعريفها الجنسي بل زاده غموضا [« ملاك » يجبو العالم في صورة امرأة (ص 144)] .

والى جانب هذا الالتباس فان جنسية الملاك تبقى هي الاخرى محل تساؤل اذ لم نتعرف على ماهية « جنته » الشيوعية . وقد يذهب بنا الظن الى أنه أصيل جزيرة (Cuba) ولكن سرعان ما يكذب الراوي هذا الظن اذ يلمح الى جذوره الاروبية (ص 113) خاصة وأن لهجته تتأرجح بين الفرنسية والاسبانية . وقد تأخذ لهجته الفرنسية نبرة مغربية عندما يخاطب صديقه المهاجر الذي لا يعرف الفرنسية (ص 59) مما يزيد منزلته اللغوية غموضا .

وكما هو الشأن بالنسبة الى المهاجر المنبوذ فان الملاك يبدو في الحين نفسه جميلا وقبيحا . فهو فتاة أنيقة ، تحمل قفطانا مطرزا في المقبرة المغربية ، وهو

عجوز هرم فقدت أسنانها في قاذورات بيتسبورغ . أما الراوي فقد تمسك ببعض العلامات المميزة لهذه الشخصية رغم متقلباتها الفجئية : وأول ما يجلب الانتباه هو حذاءها البالي الذي حاولت أن تتخلص منه في العديد من المناسبات ولكنها لم تتوصل الى ذلك إلا إثر فرارها من الدهاليز . أما العلامة الثانية المميزة لها فتتمثل في « الشامة » التي تعلو وجنتها ، هذه الشامة التي تعطينا الدليل على أن المرأة المسنة والقيحة التي تتذكر مغامراتها الغرامية في المغرب هي نفس الفتاة الحسنة التي ارتدت قفطانا و « أشغلت » المقبرة نارا في مضاجعتها للمهاجر المغربي (الباب الرابع) وراحت تنظر باعجاب الى حجم قضيبه الهائل فوق القبور (الباب الثالث عشر) ولم ينجح الراوي نفسه من تقلبات الرواية اذ لم ندرك هويته ودوره في القصة الا في الباب القبل الاخير . ولم يكن من السهل أن نفر بأنه يمثل عنصرا جديدا في الرواية لان المهاجر المغربي أشار بعد الى منزلته القديمة كـ « حلاقي » أو راو ذي « لسان فصيح وأسلوب مخادع ومكر يشد به السامعين حوله في الحلقة » (ص 48) .

فهل أن هذا المهاجر المنبوذ هو الذي سرد لنا حقا أحداث وفصول الرواية علي غرار « سيدي حامد بن علي » (Cide Hamete Benengeli) (*) أو ملكياداس (Melquiades) (*) أم هي مجرد حيلة من حيل هذا الكاتب الظريف ، التجأ إليها ليزيد أطوار القصة غموضا وغرابة .

ويجدر بنا أن نذكر أن تغير الاشخاص ليس أمرا غريبا على فيثيسولو (J. Goytisolo) ذلك أن شخصية فوسك (Vosk) تخضع الى العديد من التحولات في رواية « خوان بلا أرض » (Juan Sin Tierra) شأنها في ذلك شأن الفارس المسيحي دون ألفارو بيرنثولاس (Don Alvao Peranzules) في رواية « مطالبة الكونت دون جوليان » (La Reivindicacion del Coude Don Julian) (12) إلا أن هذا الفن قد بلغ أوجه في رواية « مقبرة » .

لنلخص هنا ما تعرضنا اليه الى حد الآن : إن احداث رواية « مقبرة » متداخلة ومتفككة ومحورها الزمني ملتوي ، وأبطالها متقلبة . فقد أحيا قيتيسولو (J. Goytisolo) هذا الاسلوب الفني ولكنه لم يأت بشيء طريف بالنسبة الى الابداع الروائي في القرن العشرين . فمنذ ظهور جويس (Joyce) والروائيين الجدد (ميشال بونور (Michel Butor) وبتلي سروط (Nathalie Sarraute) وروائين أمثال جون جينيت (Jean Genet) وغيرهم فان

(*) اسم الراوي في I El Quijote لـ Miguel de Cervantes .

(*) اسم الراوي في Cien años de Soledad « مائة سنة من العزلة » لـ Gabriel García Márquez

(12) راجع : Linda Gould Levine : « Juan sintierra : Juan Goytisolo se retrata », en Juan sin Tierra (Ensayos), op.cit., p. 33.

تفكك بنية النص وتداخل زمانها ومكانها لم يعودا أمرا غريبا . أما تفجر الرواية في أمريكا اللاتينية فقد طوع الى اللغة الاسبانية هذه التجارب الفنية التي يبدو وأن قيتيسولو قد أخذ عنها الكثير ليجدد انتاجه القصصي (انطلاقا من « ملامح الهوية » ومطالبة الكونت دون جوليان) . وقد اعترف قيتيسولو (Goytisolo) أنه ورث كورتاثار (Cortázar) فيما يتعلق بتمزيق بنية النص الروائي :

« ولقد استعمل كورتاثار (Cortázar) في ريويلاه (Rayuela) سلسلة من العناصر وتركها مفككة اذ لم يدمجها في صلب روايته . وقد حاولت أن أقوم بنفس التجربة لسبب واحد وهو أن الازمة الحالية للرواية الاسبانية ترجع أساسا الى استعمالنا منذ سنين كثيرة نفس اللغة ، فأردت أن أخرج عن هذه العادة وأن أقدم الى بني جيلي أثرا قيما . فاستعملت بدوري سلسلة من العناصر ولم أدمجها في بنية روائية ثابتة . لقد تركتها مجردة حتى يبان أو يكاد « هيكلها » . لان قصدي هو « تلصيق » العناصر لا إدغامها في صلب الرواية لقد ابتعدت عن الاستعمال الآلي لفن معين » (I3) .

ومن جهة أخرى فقد ألفنا ظاهرة تجزئة المحور الزمني في الرواية من خلال أعمال كتاب أدركوا سر ثيرفانتيس (Cervantes) مثل قارثيا ماركيث (García Márquez) وكارلوس فوانتيس (Carlos Fuentes) وأليخو كبرثيار (Alejo Carpentier) وخوليو كورتاثار (Julio Cortázar) وبورخيس (Borges) الذي كان محل إعجاب من طرف قيتيسولو (I4) .

وكما هو معلوم فان الراوي الثاني في القصة ظاهرة أدبية برزت في الرواية الجديدة ولدى جون جينيت (Jean Genet) وكارلوس فوانتيس (Carlos Fuentes) الذي كان بمثابة المدرسة بالنسبة الى قيتيسولو . كما لا يخفى عن أحد أن هذه الظاهرة قديمة ومألوفة لدى ثيرفانتاس (Cervantes) ولدى قارثيا ماركاث (García Marquez) الذي وضع شخصية الراوي ملكيادييس ، وهو الذي تأثر كما أسلفنا بأعمال بورخيس (Borges) .

إن المصادر الادبية الحديثة التي تمخضت عنها رواية « مقبرة » واضحة كل الوضوح إلا أن هذه الرواية تمخضت أيضا كما أسلفنا عن أجواء « الحلقة » المغربية التي كثيرا ما يتسم بالاباحية وكانت غايتها إعادة وضع « كتاب الحب الصافي » . لذلك كان من الواجب أن نرجع الى مصادر غابرة مثل أعمال قسيس دي هيته ، وتقاليده رواة الاسواق، ووسائل المؤلفين المسلمين في الحب

(I3) في : Emir Rodríguez Monegal, « Entrevista con Juan Goytisolo » en Juan sin tierra (Ensayos), op.cit., p. 113.

(I4) حول تصور الزمن وتحولاته عبر النص الادبي أنظر أيضا : Arturo Echavarría Ferrari, Lengua y Literatura en Borges, Ariel, Barcelona, 1983.

مثل ابن حزم القرطبي ، التى أثرت فى عالم قيتيسولو الروائي أيما تأثير ، خاصة وأن قراءاته الاروبية والامريكية الغزيرة والمتنوعة أهلته لتقييم الاشعار المتحمسة والمفككة للقسيس ولرواة ساحة مراکش . فاذا ما نظرنا من قريب الى هذه الاشعار أدركنا سبب اقتراب قيتيسولو الحيوي من هذا الادب العربي أو الاسباني القروسطي الزاخر بفنون الغموض والتورية والتفكك البنيوي ، هذه الفنون التى أصبحت اليوم تبدو حديثة وتجريبية . فـ « كتاب الحب الصافي » لخوان رويث قسيس دي هيتة (Juan Ruiz Arcipreste de Hita) - هذا « الروائي الجديد » قبل الاوان - يحتوي على مثل هذه الاساليب الروائية التى وردت فى الرواية المعاصرة وفى كتابات خوان قيتيسولو ، إذ تتداخل فيه حكايات مختلفة : يتزوج القسيس (El Arcipreste) من دونيا أندرينه (Doña Endrina) ثم سرعان ما يعود الى حياة العزوبة والى مغامراته العاطفية . لترك حياة التذرع والابتهاال وينغمس فى متاهات المتعة متقمصا تارة شخصية دون ميلون دي لاوراته (Don Melon de la Huerta) وطورا شخصية دون ميلون أورتيث (Don Melon Ortiz) . ثم يعود فى الاخير الى شخصيته الاصلية : « قسيس دي هيتة » (Arcipreste de Hita) وفى هذا الصدد لاحظ الناقد والمؤرخ الاسباني أما ريكو كاسترو (Américo Castro) مدى مرونة الفتنة « كروث » (Cruz) فى تحولها الى صليب ، مثلها فى ذلك مثل ثعبان الماء الذى يبدو حيا وميتا فى الآن نفسه ، أو دون كرنال (Don Carnal) الذى يبدو لابسا ثيابه ومجردا منها فى بحر بلنسية (Valencia) أو وادي البيرتشي (Alberche) . . . فـ « كتاب الحب الصافي » يتقلب بين الهزل والجد ، وبين التجرد والمحسوس وهو بذلك مفتوح أمام القارئ لان الكاتب وضع نقطة نهاية لروايته ولكنه لم يغلقها (« حقيقة اسبانيا التاريخية » - مكسيكو - 1954 - ص 413) .

كما نجد مثل هذه البنية لدى المؤلفين المسلمين فى الحب والدين : فكتاب « طوق الحمامة » لابن حزم هو مجموعة قصص يلعب فيها الراوي دورا رئيسيا باعتباره محرك المغامرات العاطفية المتنوعة التى كان يشيد بها وينتقدها بشدة فى نفس الوقت . ولا تخفى هذه البنية المفتوحة والمفككة عن قصص الشعراء المتجولين المغاربة أو على « ألف ليلة وليلة » أو على « المقامات » . لذلك فنحن نوافق بيدرو خيمفرار (Pedro Gimferrer) حينما يشبه بنية « مقبرة » ببنية روايات « الحلائقين » فى أسواق مراکش :

« تشكل مختلف روايات « مقبرة » رواية واحدة فى فكها وادغامها ، وفى انفصالها واندماجها ، شأنها فى ذلك شأن قصص رواة الاسواق الغموري الهوية الذين كانوا يسردونها على نمط اجدادهم الاوائل ... » (ص 28) .

أما خوان قيتيسولو فهو يتحدث عن قسيس دي هيتة كما لو كان يصف طريقه الروائية « الحديثة » التى توخاها لصياغة « مقبرة » :

« لا أعرف في الادب الاسباني - باعتبار المعجم والبنية والعروض والنظام النحوي - عملا يماثل عمل قسيس دي هيته في طرافته ، وتنوعه ، وتعدد أشكاله ... لان حقيقة النص التي يقدمها لنا ليست متناسقة ولا مزدوجة الابعاد بل تتضمن انكسارات ، وتفاوت في المستويات ، وانقطاعات فجئية ، وتوترات نابذة ، وتقلبات في الاشخاص ، وتعدد الاصوات » (ص 54) .

ولنذكر هنا أن قيتيسولو قد اعترف بنفسه أنه أدرك لأول مرة معاني خوان رويث قسيس دي هيته بفضل، تجربته الفنية في أسواق جامع الفناء (I5) .

كما اعترف - وهو خير ناقد لعمله - بتأثير الادب العربي (المتجانس مع أدب قسيس دي هيته) في رواياته وتركيبها البنيوي من حيث « زخرف الكلام ، وتبسيط المآسى والتخلي عن التحليل النفساني للشخصيات » (ص 50) (I6) .

فنحن إذن أمام اعتراف متستر حول « تدجين » « مقبرة » البنيوي . إلا أننا نلج على أن قراءاته الحديثة قد كيفت شاعريته وجعلته يلتجئ الى التجربة الادبية التي قام بها في سوق مراکش .

ترتيل « مقبرة » : الجانب الشفوي للنص الروائي :

لقد تأمل قيتيسولو طويلا في اللغة الادبية وقد جاء في رده على كارلوس فوانتيس : « أن إشكالية الروائي في أمريكا اللاتينية تكمن في محاولاته لغزو أو صنع لغة ، أما في اسبانيا فتتمثل في محاولاته للتخلص منها وهما حركتان متعارضتان ولكنهما تشدان نفس الهدف » (I7) إن قضية استعمال اللغة على غاية من الاهمية بالنسبة لقيتيسولو حتى أنه لم يصبح من كبار الروائيين إلا بعد أن ، فجر الخطاب الأفقي والمتداول في أدب فترة ما بعد الحرب ، وراجع أسلوبه القصصي انطلاقا من « ملامح الهوية » وقد انتظرنا نحن معشر المعجبين بفن قيتيسولو الروائي ظهور « مقبرة » لان راوي « خوان بلا أرض » أو خوان المنبت قال في قرارة نفسه : « لو كتبت في المستقبل فسيكون ذلك في لغة

(I5) وربما ساعده على ذلك قراءته لـ Baffin

(I6) حول الدراسات الاخرى التي اعتنت بالتأثير العربي في نتاج Goytisolo الادبي أنظر أيضا :

Bernard Loupias, « Importance et signification du lexique arabe dans le Don Julián de Juan Goytisolo », Bull Hisp. LXXX (1978), pp. 229-262.

Sylvia Truxa « El mito árabe en las últimas novelas de Juan Goytisolo », Iberoromania, junio de 1980.

Malika Jdidi Embarec, «Lectura marroquí de Makbara », en Juan Goytisolo, Voces, op.cit.

Claude Couffon, « Una reivindicación... », Juan Goytisolo, Espiral / Fundamentos, Madrid, op.cit., p. 120. (I7) في

مختلفة عن هذه التي ثفرتها والتي أنت اليوم تودعها » (دار (Seix Barral) للنشر - برشلونه - كراكاس - مكسيكو - 1975 - ص 319) .

ولنذكر في هذا الصدد أن قيتيسولو قد قام بـ « انتحار » لغوي ، ذلك أنه أنهى « خوان بلا أرض » باللغة العربية ضمنها رسالة مفادها أنه قطع جسر الاتصال مع كل من لم يعد يفهمه وأنه انضم نهائيا الى صف المنبوذين في الارض وراح يشخذ سكينه (18) . ولقد وصلنا الى « نقطة اللارجوع الروائي » كما قال ميغال أوفيدو (Miguel Oviedo) (19) . ويبدو أن استسلامه اللغوي والعاطفي للعالم العربي قد أصبح جذريا الى حد أنه كبس فيه استعمال الاسبانية كوسيلة تعبير أدبي (20) . لم يصل قيتيسولو في الحقيقة الى مثل هذا التطرف لان ما جاء في « خوان بلا أرض » هو مجرد تفكير فني لا يجب أن نفهمه انطلاقا من معناه الحرفي . ولكن هناك شيء إضافي : فلغة « مقبرة » ساحرة وملتوية وهي الى جانب بلوغها مرحلة النضج الجمالي «مدجنة» الى حد بعيد . وسنحاول في ما يلي أن نبين هذه الظاهرة .

لنحل من قريب هذه اللغة « المدجنة » التي كتب فيها قيتيسولو روايته الاخيرة : إن أول ما يجلب الانتباه هو الجانب الشفوي الذي يكتسيه سرد القصة حتى أنه بات من الواجب أن تقرأ « مقبرة » بصوت مرتفع ، شأنها في ذلك شأن روايته « مطالبة الكونت دون خوليان » التي كتبها حسب قواعد الفن النثري أو رواية « كآبة ثلاثة نمور » لكابريرة إنفانتي (Cabrera Infante) أو « رقصة الفتى كمانشو » للويس رفال سانتشيث (Luis Rafael Sánchez)

إن رواية « مقبرة » تستوجب صوت راو يطوع نبراته حسب مقتضيات الخطاب الروائي ليعطيه بعده الحقيقي . . . وقد درس ستيفان جليمان (Stephen Gilman) ومرجيت فرانك (Margit Frenk) هذه الظاهرة الشفوية لدى مؤلفين من القرون الوسطى أو من عصر النهضة . إلا أن هذه الظاهرة ليست غريبة عن فن الرواية في القرن العشرين ويكفي أن نتذكر (Finnegan's Wake) لجويس (Joyce) أو روايات بعض المؤلفين من أمريكا اللاتينية أمثال كابريرة إنفانتي (Cabrera Infante) الذي وضع نظرية حول قراءة روايته « كآبة ثلاثة نمور » بصوت جهوري . وله الحق في ذلك . على أن نظريته تنطبق

(18) في Linda Gould Levine, op.cit., p. 47.

(19) في « Delenda est Hispania », El Comercio, s.f. (cf. Juan Goytisolo, Espiral / Fundamentos, op.cit., p. 250.

(20) يعتبر Goytisolo روايته Juan sin tierra كآخر تجربة له في الكتابة . هي عبارة على انتحار أو استوفاء كل وسائل التعبير . .

(21) يعتبر كل من M. Vargas E.R. Monegal أن أسلوب Goytisolo هو مزيج من الشعر والنثر .

أبضا على العديد من روايات جزر الكارثيب التي حفظ عنها قيتيسولو (Goytisolo) الكثير والتي حملته الى فن شعراء « الحلقة » وقسيس دي هيته . وقد لاحظ فوننالو سوبيخانو (Gonzalo Sobejano) أن الروائي الاسباني ابتعد في مقبرة عن « الكتابة النرجسية » ليصبح من « الرواة الجدد » ومن أتباع القسيس (El Arcipreste) . فقد « غاص قيتيسولو في شخصياته الادبية ، بل قل تقمص شخصياته وقلد أصواتهم . إذ انتقل من حالة الانزواء الى حالة الاشعاع ، ومن مكتبه الى الساحة العمومية ، ومن الشورع الغربية الملانة مرادة الى أسواق مراکش الزاهية الالوان ومن الكتابة النرجسية الى الكلمة الشفوية الصريحة التي تقدم الى السامعين قمما ممتعة » (22) .

وقد أكدت مليكة جديدي بن مبارك الجذور الاسلامية لهذه التجربة الادبية الشفوية التي تنبثق عن الاسواق والتي ما زالت تروق الى هذا اليوم في البلدان العربية (23) . واعترف قيتيسولو من ناحيته بمزايا أدب رواة جامع الفناء الذين تعلم عنهم الكثير (24) . ونحن نؤكد من جهة أخرى أن هذا الادب الشفوي الرخيم له علاقة وطيدة بفن قسيس دي هيته المطرب . ذلك أن « كتاب الحب الصافي » كان يقرأ بصوت جهوري في الساحات العمومية ومجالس الانس . وقد أدرك قيتيسولو أن نسق القصة السحري ووقع أصواتها أحيانا من أبعادها ومعانيها وأن مثل هذا الاسلوب قد اختص به كل من خوان وريث (Juan Ruiz) ورواة أسواق مراکش (25) . وانطلاقا من هذه القناعة تناغمت روايته « مقبرة » مع هذا الاسلوب اللحني :

« تتماشى طريقة إلقاء « الحلقة » مع بنية الرواية التي يمتزج فيها اللحن بالمعنى — كما يتماشى شعر خوان وريث (Juan Ruiz) مع بحور القصائد والنثر النقي العربي ، لان خطابه يخضع الى ضرورة الوزن ويتجه في الآن نفسه الى الآذان والعقول ... » (ص 53 - 54) .

وقد أثار هذه النزعة الفنية لدى خوان وريث (26) ولدى الشعراء الغنائيين العرب جدلا كثيرا ، باعتبارها لا تتماشى مع فلسفة أرسطو الادبية.

(22) « Valores figurativos y compositivos de la solcud en la novela de Juan Goytisolo », en Juan Goytisolo, voces, op.cit., p. 31.

Embarec, op.cit., p. 85.

(23)

« Arabesco para la transparencia », en Juan Goytisolo. Voces. op.cit., p. 20.

(24)

(25) لقد درس Bajtín البعد الادبي الشفوي في كتابه Rabelais (صياح الساحة والسوق ، والطريق العام) .

(26) حول الدراسات الحديثة العهد عن مدى تأثير الفكر العربي في قسيس هيته أنظر :

Richard Kinkade, « Arabic Mysticism and the libro de buen amor », Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su 809 aniversario, Ed. Hispam, Barcelona, 1974, pp. 51-70.

وقد أشار رفأل باتاي (Raphael Patai) الى قدرة الايحاء التي تتميز بها اللغة العربية (27) .

أما المؤرخ اللبناني فيليب حتي (Phillipp Hitti) فقد أكد على تنافس إيقاع النص ومعانيه في الخطاب العربي (28) . ويمكننا أن نقول من جهتنا أن أسلوب رواية « مقبرة » يقترب من هذا التصور للكلمة الشجية والرنانة ، هذا التصور الذي انبثق عنه الفن القصصي العربي : وقد سبق لنا أن ذكرنا مدى ارتباط هذا القصيد النثري - مقبرة - بالقاء والترنم به انصافا لقيمتيه الفنية ، وتماشيا مع نغماته وأطواره الدفينة . فليس من المهم أحيانا أن نفهم بعض الاحداث المعقدة في القصة ، اذ يكفى أن نتداعى الى سحر أوزانها وانسجامها . لان هذه الاحداث - مثل أحداث « كتاب الحب الصافي » أو قصائد الرواة المغاربة - لها قيمة جمالية في حد ذاتها بقطع النظر عن اندماجها في العمل الادبي ككل . وهذه ظاهرة عربية أو عبرية تتمثل في الاهتمام ببعض الوحدات الصغيرة والمنفصلة في القصيد أو القصة ، على حساب الترابط المنطقي للخطاب الادبي .

وتجد هذه الظاهرة صداها في « مقبرة » الى حد أنه يخيل لنا أننا أمام قصيد « جزئي » - تبينا لمصطلح تدايس كوفلسكي (Tadus Kowalsky) وتماشيا مع نظرية قوستاف فون قرونيباوم (Gustave Von Grünebaum) (29) وولفارت هينريش (Wolffhart Heinrichs) (30) المتعلقة بالخطاب الادبي السامي الذي كثيرا ما يؤكد على جمالية بعض المقاطع على حساب تماسك الأثر وانسجامه .

يبدو اذا أن نص « مقبرة » الادبي قد وضع لقاؤه في الساحات العمومية أو حتى في الاسواق المغربية ، اذ يتضمن بعض المقاطع الشعرية التي تجمع في تردها الشجي بين أبطال الرواية ، ومجاورها المكانية والزمنية . وهو بذلك شبيه بالملحمة أو بقصائد رواة « الحلقة » المغاربة اذ نتعرف على الابطال من خلال بعض الجمل الوصفية أو بعض النعوت القارة التي ينسبها اليهم الراوي . وقد ذكرنا أن « المهاجر المغربي » قد عرف بقضييه الضخم (31) وبغياب أذنيه شأنه في ذلك شأن « السيد المبارز » (El Cid Campeador) الذي عرف ب « لحيته الكثيفة » . أما « الملاك » فقد تميز بحذائه الذي يكاد لا يفارقه

The Arab Mind, Scribner, New-York 1973

(27)

History of the Arabs. Macmillan. New-York, 1968, p. 90

(28)

Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen literatur geschicht, Otto Harrasso wits, Wiesbaden, 1955.

(29)

Arabische Dichtung und Griechische Poetik, Beirut-Wiesbaden, 1969.

(30)

(31) ان القضيبي الهائل لمغربي يذكرني بأعضاء التناسل ذات الحجم الموهل لدى بعض شخصيات Gargantua et Pantagruel.

وبتوقه الى الهضاب . كما يتضمن الخطاب الروائي بعض « القصائد » النثرية المطولة والمتواترة نذكر من بينها تلك « القصيدة » المتعلقة بوصف « الملوك » أو تلك الجملة الموسيقية المعرفة بمغربي مجهول الهوية « « راح يداعب أوتار الرباب ويهدهدها بحنان (32) كما لو كان مرضعة » في شوارع بيتسبورغ (Pittsburgh) وجامع الفناء (ص 210) (33) . ونتيجة مثل هذا الاسلوب ساحرة لان قراءة « مقبرة » بصوت جهورى لها نفس الوقع الذى يفرزه إلقاء قصيد « كتاب الحب الصافي » أو ترتيل آيات القرآن المسجعة (مع مراعاة الفارق) . وهكذا ، فقد توصل قيتيسولو - عن وعي - الى مقارنة روح اللغة العربية فى رواية « مقبرة » ، وكانت تجربته فى هذا المجال أعمق من تجربته فى « خوان بلا أرض » (أو المنبت) رغم أنه كتب نهايتها بالعربية مباشرة . لذلك يبدو لنا أن « تدجين » « مقبرة » أكثر رقة وتلقائية من تهجين « خوان بلا أرض » ومن مجابقتها الجدلية بين العربية والاسبانية .

تعدد الاصوات وتهجين اللغة :

يتطابق أسلوب « مقبرة » فى ثرائه وزخرفته المعجمي مع الاسلوب « المدجن » الذى توخاه قسيس دي هيتة (Arcipreste de Hita) أو مع أسلوب شعراء جامع الفناء . فقد حاول قيتيسولو (Goytisolo) أن يقلد بصفة واضحة « استراتيجية الخلق القائمة على التفتح » التى عمدها قسيس دي هيتة ، هذا الشاعر الذى أدخل فى مؤلفاته « الكلمات السوقية والعلمية ، والمصطلحات الجرمانية الاصل والمحلية ، والعبارات الساخرة والدينية ، والصيغ اللاتينية والعربية ... » « وحطم الحقل الدلالي المتصلب للجملة الجاهزة ، ووضع - انطلاقاً من حريته الفكرية - لغة مرنة وغير معقدة ، مختلطة ومخادعة ، وقحة وفكحة فى الآن نفسه ، كما لو أراد أن يبعث من جديد ما كان ينصت اليه السامعون فى رحاب سوق جامع الفناء وتحت دفء شمس الشتاء ... » « خبايا حركة التدجين » (ص 55) . فبقدر ما حرر خوان رويث (Juan Ruiz) لغته من قوانين أدب القساوسة المتصلبة حرر خوان قيتيسولو (J. Goytisolo) خطابه الادبى من اللغة المألوفة فى الرواية الاسبانية . فضمنه بدوره كلمات سوقية وعلمية ومصطلحات جرمانية الاصل ومحلية ومزج فيه الهزل بالجد والسخرية بالابتهالات ، واستعمل عدة لغات من الاسبانية الى الفرنسية ومن الانكليزية الى العربية (34) وهو فى ذلك يتشابه مع رابلي (Rabelais) فى استعماله فرنسية موشاة بكلمات ايطالية أو يونانية أو لاتينية - وقد لاحظ الناقد الروسى باختين (Bajtín) أن خلاعة كاتب قرنتواه وبنقروال

(32) لقد تغنن Rabelais فى صناعة العبارات للتهكم والفكاهة . راجع : Bajtín op.cit. p. 204

(33) من الغريب أن تساهم النعوت الغامضة فى المديح والشتم لدى Goytisolo Rabelais

(34) حاول B. Loupias أن يدرس مختلف مستويات المعجم العربى فى رواية Goytisolo

(Gargantua - Pantagruel) الرقيقة هي وليدة ثقافات تعيش في تخوم اللغة بعيدا عن قواعدها وقوابها . أما تعدد اللغات في «مقبرة» فهو أسلوب يقارب في طرافته أسلوب خوان رويث (Juan Ruiz) ورابلي (Rabelais) الذين كتبوا انطلاقا من لغة الساحات العمومية في القرون الوسطى وعصر النهضة .

الاسلوب الهزلي الجديد في أدب خوان قيتيسولو :

من الواجب علينا أن نتطرق هنا الى الاسلوب الهزلي الجديد الذي توخاه قيتيسولو (Goytisolo) في رواية « مقبرة » لأنه يختلف عن الاسلوب الذي توخاه في رواياته السابقة ، ذلك أنه اقتفى مرة أخرى أثر دليله - خوان رويث - والرواة المغاربة من خلال قراءته المعاصرة لروائيي جزر الكرايب الاسبانية الشيء الذي جعله يتعد عن الدعابة السوداء والقاسية التي اختص الكاتب الكاتب كيڤيرو (Quevedo) ، والرسام قويه (Goya) والسينمائي بونوال (Bunuel) ويقترب من ابتسامة اللامبالاة التي ميزت أعمال خوان رويث . فقد تعلم قيتيسولو (Goytisolo) الضحك أدبيا بأكثر طرافة وخفة متأثرا في ذلك بقراءاته لقرثيا ماركيث (García Márquez) وكبريرة إينفانتي (Cabrera Infante) وسيفيرو سرردوي (Severo Sarduy) ولويس رفييل سانتشاك (Luis Rafael Sanchez) : فهناك بون شاسع بين التفهقة المريرة التي جاءت إثر المجاعة أو اغتيال بلاتيرو (Platero) في رواية « الكونت دون خوليان » و « المتعة الظرفية » التي حصلت للحوينات المنوية إثر تجوالها في رحم مدينة بيتسبورغ (Pittsburgh) في رواية « مقبرة » . إن مثل هذه المتعة لها صبغة كريبية (Caraiibe) وقد أثرت في وصفه للمهاجر المغربي والجردان تداعبه ، حتى أن هذا المشهد لم يتحول الى كابوس أو الى أمر قبيح لأن مزاح قيتيسولو (Goytisolo) لم يكن أجوف بالمرة بل تضمن في خباياه نداء الى الشفقة والتضامن بين بني البشر - وهكذا فقد ابتعد عن الاباحة الجنائزية التي تميز بها جون جينيت (Jean Genet) وطرق الاحداث والمشاهد من باب الدعابة اللطيفة حتى أنه حول الجردان القذرة الى « سناجيب ذات فرو ضارب الى الحمرة واللمعان » (ص 100) أو الى « فريق من الدياسم النهمة حول خلية تحل عذبة المذاق (ص 101) أو الى «قطع لطيف» (ص 102) . فمن الصعب اذا أن يشد القارئ نفسه عن الضحك وهو أمام مثل هذا الوصف أو أمام جرد قيتيسولو لأمثلة المهاجر وعشيقته (مناديل من نوع (Kleenex) ، علب حساء من نوع (Campbell) (35) وقد اتخذوا القاذورات مأوى لهما . كما ذهب الروائي الاسباني الى أبعد من ذلك عندما استحضر - بصفة هزلية -

(35) ربما ووث Goytisolo عن زميله Luis Rafael Sánchez من بواتوريكو علبة حساء Campbell

التأويلات النقدية الممكنة للقاذورات : « رحلة الى أحشاء الارض » - « أسطورة الكهف » - « الرجوع الى الفترة الجنينية » (ص 147) . وهكذا يبدو أن قيتيسولو قد تناغم مع الاسلوب الهزلي التلقائي الخاص بروائيي جزر الكاريب (هذا الاسلوب الذى كتب عنه الكوبي خورخي منياتش Jorge Mañach نظريات بعيدة المدى وجعله يقترب بالاستهزاء الشائع فى الاندلس) .

فقد تناغم مع أسلوب فوثيا ماركيث (Gabriel García Márquez) الذى خفف من وطأة الحروب الاهلية الكولومبية عندما أدخل « مانبرو » (Mambrú) فى صف المجاهدين ، وتناغم مع أسلوب سيفيرو سردون (Severo Sarduy) الذى خلف فى لوعة المسيح المحتضر وهو يدخل مدينة الهافانا (La Habana) « باستحضار فرقة المنبو (Mambo) التى ستستقبلنا فى الآخرة » ، وتناغم مع أسلوب لويس ريفال سانتشيت (Luis Rafael Sánchez) الذى وصف تقيؤ الطفل المصاب باستسقاء الرأس وصفا مشيرا للمضحك (36) الشيء الذى أضفى على روايات قيتيسولو صبغة هزلية « كراثيية » وجعله ينسجم مع مزاج خوان رويث (Juan Ruiz) فى تعامله الجدلي مع « الجنون » و « الحب الصافي » ويستظرف فكاهة رواة جامع الفناء التى تجمع بين الجد (القرآن) وبين الهزل (نوادر جحا) (37) والتى تتجانس مع المزاج الكراثي الحفيف والمتماق (38) . وهكذا ، فقد ترك قيتيسولو (Goytisolo) فى رواية « مقبرة » تلك المرارة التى اتسم بها فى كتاباته السابقة وتبنى مبدأ الهزل الحقيقي ذى الحدين الذى تبناه من قبله كل من كبريره إينفانتي (Cabrera Infante) وسيفيرو سردوي (Severo Sarduy) ، وخوان رويث (Juan Ruiz) ، وعبد السلام ، وقد قال الروائي الاسباني فى موضع آخر « من هنا فصاعدا ، ستحملك حتما كل الطرق الى برنوسى وأم الربيع أو الى وجدة » (خوان بلا أرض ص 199) .

المغزى الخفي لرواية « مقبرة » :

لنتطرق الآن الى تحليل المغزى الخفي الذى تضمنه نص « مقبرة » المدجن والى تفسير قصة « الحب » التى جمعت بين المهاجر العربي والملاك « المطرود » الاوروبي : لقد دأب قيتيسولو (J. Goytisolo) على توضيح الغاية الايديولوجية من أعماله ، فكانت مقالاته تكملة طريفة لآثاره الروائية . ولكن الكاتب - كما هو معلوم - ليست له الكلمة الاخيرة فيما يتصل بأبعاد أثره الفني خاصة

(36) حول الفكاهة الخاصة بسكان الانتيل لدى Luis Rafael Sánchez راجع : Luce López-Baralt, « La prosa de Luis Rafael Sánchez, escrita en puertorriqueño », Insula, Madrid, julio-agosto 1976.

(37) لقد أشار Goytisolo الى هذه الواقعة فى رواية « مقبرة » وفى « Crónicas Sarracinas »

(38) ان دراسة أوجه الشبه بين الفكاهة عند سكان الاندلس وأرخيل الانتيل وعند العرب قد تعيننا على فهم هذا البعد فى رواية مقبرة .

عندما يتميز هذا الاثر بالغموض والتناقض - وقد أدرك خوان رويث (Juan Ruiz) هذه الحقيقة فترك قصيده مفتوحا للنقد : (« سأضع نقطة نهاية لكتيبي ولكن لن أغلقه ») وأعلن في تقديمه لـ « كتاب الحب الصافي » أن تاويل قصيده سيتعدد بتعدد قرائه . لذلك فقد بات سر عمله موضع تساؤل إذ لا يمكننا قطعاً أن نجزم بأن هذا الحب إلهي القبس أو غريزي الدافع . وقد أثار هذا الالتباس - كما هو معلوم - جدلاً حاداً حول القصيد من لدن نقاد أمثال مريا روسه ليد (Maria Rosa Lida) وليو سبيتزار (Leo Spitzer) وكلوديو سانتشيث البرنوث (Claudio Sanchez Albornoz) الذين اختلفوا اختلافاً تاماً حول المغزى الحقيقي والدفين لـ « كتاب الحب الصافي » (39) (وقد حصل مثل هذا الاختلاف بين النقاد حول ابن حزم القرطبي ومؤلفه « طوق الحمامة ») .

لم يكن قيتيسولو (Goytisolo) بعيداً جداً عن شاعره الغريب والمفضل قسيس دي هيت (El Arcipreste de Hita) . وعن حالاته العربية إذ تكلف مثله في العديد من المناسبات بتفسيره كيفية قراءة آثاره الادبية . ولكن لا بأس لو نتوقف قليلاً عند حاقته الروائية السابقة (ملامح الهوية - مطالبة الكونت دون خوليان - خوان بلا أرض) علنا ندرك فيما بعد اشكالية فهم « قصيدة » « مقبرة » .

لقد شكلت اسبانيا محور أعماله وشغله الشاغل وكان في ذلك شبهاً بجويس (Joyce) الذي تعلق في كتاباته بارلندا وقد صرح قيتيسولو (Goytisolo) مع الشاعر لويس ثرنوده (Luis Cernuda) أنه « إسباني رغم أنفه » (40) فأراد أن يعكس القيم الوطنية الاسبانية من خلال روايته « مطالبة الكونت دون خوليان » التي تضمنت تأملاته المزعجة حول وطنه :

« كان من الواجب أن يستهدف الغزو الرمزي لاسبانيا خطاب القصاص الشعبية المعادية للاسلام ، ليطيح بها ، ويقلبها رأساً على عقب ، ويعكس سلم القيم التي كانت تخضع اليها ، والحرافات والاساطير التي كانت تنحت منها : كان من الواجب أن يقوم هذا الغزو بعملية « لواط » حسب المصطلح الذي احسنت استعماله أني بيرين (Annie Perrin) في دراساتها حول أسلوبي « (دون خوليان ... أخبار العرب ص 40) .

وفعلاً فقد كانت قصة « مطالبة الكونت دون خوليان » مقارنة خيالية من أطروحة أماريكو كاسترو (Américo Castro) « حقيقة اسبانيا التاريخية » إذ

(39) لقد حدث نفس الشيء بالنسبة الى Rabelais إذ اعتبر La Bruyère أن الفكاهة والبعد الانساني Gargantua et Pantagruel لا يتماشيان معا . الا أن Bajfin وفق بينهما .

« In memoriam, F.F.B. », Plural, enero de 1975, 52 (I), p. 14.

أشاد فيها قيتيسولو (Goytisolo) برقة إحساس العرب وذكاء اليهود ووضع اسبانيا أمام « حقيقتها » التاريخية وأمام تهجينها الثقافي الذي طمس عبر القرون . وقد يبدو من الظاهر أنه اتخذ موقفا معاديا للاسبان على أنه في الواقع أكثر الكتاب الاسبان المعاصرين تشبها بوطنيته . وفي هذا الصدد لاحظ كاسترو (A. Castro) أن التوق الى تغيير تاريخ اسبانيا « الرسمي » كان قاسما مشتركا بين كبار المفكرين في شبه جزيرة الاندلس أمثال لوبي دي فيشه (Lope de Vega) وكادالسو (Cadalso) ، وكان احتجاجهم ضد « الأم الشرسة » (أي الوطن) متداولاً في الادب القروسطي اذ يرجع الى تلك الجملة الموجزة التي صاح بها فرنانديث كورونال (Fernandez Coronel) وهو أمام منصة الاعداء : « هذه قشتالة ، تصنع الرجال وتقضي عليهم » . وقد كان هذا التبرم بتاريخ اسبانيا حسب خوسي ميثال أوفيدو (Jose Miguel Oviedo) (41) من ثوابت الادب الاسباني ، ولم يكن « الكاتب الملعون » (42) قيتيسولو إلا اسما مرموقا من بين مشاهير الكتاب « المنشقين » (43) أمثال كيفيدو (Quevedo) ، وبلانكو وايت (Blanco White) (Larra) ولاره وثرنوده (Cernuda) . وربما كان أكثرهم تبرما بوطنه اذ وصل به الحقد الى اعتبار اسبانيا مجرد مرحلة في رحلته بين باريس والمغرب « ولم يعد هذا البلد بلدك ، اذ أصبح اليوم مجرد محطة مريضة في طريقك الى المغرب ، بل قل مجرد نزل أو فندق أو مكان عبور ٠٠٠ » (خوان بلا أرض ص ١63) ولكن من الصعب أن يقتنع القارئ تماما بمثل هذا الاحتجاج والتنكر الى انتمائه الاسباني . لذلك قرأ الناقد والروائي ماريو فارغاس ليوسا (Mario Vargas Llosa) هذا الحقد تجاه الوطن بطريقة « معاكسة » :

« بقي لنا أن نقول : ما قاله إليليوث (T.S. Eliot) عن نزوع بودليير (Baudelaire) الفطري الى الشر : إنها نزعة مشتبه فيها لان شتمه للاله بمثل هذا الورع قريب من التعبد . أما كاتب « مطالبة الكونت دون خوليان » فهو لم يشف « بعد من اسبانيا كما ادعى ذلك . إذ ما زال مسمما ومعذبا حتى الجنون بسبب ارتباطه الوطيد بوطنه . ولا ريب أن تبرمه نتيجة احساس جد عميق : فالكتاب بمثابة الجريمة العاطفية ، بل قل طلقة نارية وجهها العاشق الفخور الى المرأة الحائنة ٠٠٠ أو عملية تطهر عاطفي من خلال ألسنة النار ٠٠٠ » (المرجع السابق ، ص ١73) .

Op.cit.,

(41)

(42) هذه الجملة هي لـ José María Castellet

(43) لقد قرأ Goytisolo بعض لادباء الاسبان لكلاسيكيين أمثال Francisco Delicado Rojas وانتشل من طي النسيان كتابا ذوى أهمية ومن بينهم Joaquín Belda الذي أصبح يلقب بسلف Goytisolo فصنع لنفسه خلفيات أدبية .

وقد اتفق بعض النقاد مع هذا التأويل العكسي ومن بينهم كينال شوارتر (Kennel Schawrtz) الذى شبه تبرم قيتيسولو بوطنه بصيحة أونامونو (M. Unanuno) « تؤلمني اسبانيا » (44) أوجيروم بيرنيشتاين (Jerome S. Bernstein) الذى نادى بقراءة هذا الحقد المقصود من لدن قيتيسولو (Goytisoló) قراءة نقدية :

« رغم اشاراتها الظاهرية ، فان رواية « دون خوليان » تحمل فى طياتها عملية إشفاء ذاتي . لأنني أقر باديء ذي بدء بأن المغزى الخفي للأثر الادبي يمكنه أن يختلف أو أن يتناقض أحيانا مع معانيه السطحية فيما يتصل ببعض الابعاد الهامة » (46) .

لقد صدق بيرنيشتاين (Bernstein) ذلك أن قيتيسولو يقول شيئا ويقنعنا فى النهاية بضده ، اذ من الصعب أن نميز بين حقه تجاه اسبانيا وبين الحب العميق والخفي الذى يكنه الى وطنه الاصلي .

ولكن لنرجع الى رواية « مقبرة » : لقد أشار فنشالو سوبيخانو (Gonzalo Sobejano) الى اختفاء اسبانيا من أفقها الروائي لان الراوى انتقل الى « تراب الحسم » والتحق بصف « المنبوذين فى الارض » حسب ما جاء فى نهاية روايته « خوان بلا أرض » فالقصة تدور بالمغرب أو ترافق المغاربة فى ترحالهم عبر أوروبا وأمريكا . ويبدو أن قيتيسولو قد اختار وطنه المفضل وراح يفصح عن حبه وتحمسه اليه وسنرى فيما يلي أن رواية « مقبرة » تكنسي فى الحقيقة صبغة أكثر جدلا وتعقيدا . فقد أكد قيتيسولو - بعد أن أظهر فى رواياته ومقالاته السابقة ازدراءه تجاه وطنه - أن « مقبرة » تهدف الى « تحرير الانسان من خلال الحب » (وسنرى كيف أدخل الكاتب بعض التعديلات على هذه الفكرة) - واستغل النقاد وجهة نظره ومن بينهم مليكة جديدي بن مبارك التى اعتبرت « رواية « مقبرة » عملية بحث عن السعادة ، عن العصر الذهبي ، عن جزيرة الفردوس التى وجدها الكاتب فى تضامن السوق وفى ساحة جامع الفناء . وقد أثلج صدورنا فى ختام القصة بنصرة الحب والحرية ، وباسترجاع المنبوذ حقه فى الكلام — وإن بقي بدون أذنيه - والملاك الغربى شبابه وجماله » (انظر المرجع السابق الذكر . ص 85 - 86) . أما الناقد فونثالو سوبيخانو (G. Sobejano) فقد رأى فى رواية « مقبرة » « فرصة لقاء الوطن الجديد ، وطن الأخوة والتحرر المنشود » ورأى فى

« Juan Goytisoló-Ambivalent Artist in Search of His Soul », Journal of Spanish Studies III, núm. 3 (1975) pp. 195-196. (44)

« Reivindicación del Conde don Julián y su discurso eliminado », Juan Goytisoló, (45) Voces, op.cit., p. 55.

(46) أنظر ما كتبه Juan Goytisoló حول أفكار كتاب Said « Las gruesas anteojeras del orientalismo », Vuelta, 46, Sept. 1983, pp. 29-32.

إشادة قيتيسولو بالمنبوذ العربي تضامنا مع صوت قرثيالوركا (Garcia Lorca) الذي التحم بالغجر (Gitanos) والزنوخ والمضطهدين عامة .

لنرجع الآن الى ما قاله قيتيسولو حول رواية « مقبرة » في « أخبار العرب » : فقد بين لنا بأسلوب متماسك ودقيق ابعادا جديدة للنص الى جانب تأكيده على الحب والحرية . من ذلك أن المهاجر هو رمز العمال المغاربة الذين « يغرون » مدينة باريس بحثا عن العمل : ولكنه ليس كغيره من المهاجرين :

« فهو يجسم بطريقة هزلية تصور الغرب للعرب وللإسلام . والى جانب شذوذه، وغموضه، وصممه - بمقتضى فقدانه لأذنيه - تجاه خطاب الاروبيين المنطقي و « العقلاني » فانه يتكلم لغة مبهمة بالنسبة الى هؤلاء . والمهاجر شخصية متعددة الاجزاء بنيت من خلال عداء الآخر واستنكاره له : فهو رمز الرعب الخفي والمتنوع وهو موضع الخصائص السلبية والشنيعية التي نسبها اليه الوسط الاوروقراطي وقبله كسليم القيم المألوفة توصل الملاك الى عشق هذا القضيبي الأصم والأبكم وراح يطارده من معسكرات الفرقة الاجنبية الى قاذورات عواصم مستقبلية منعمة الانسانية . . . » (ص 43 - 44) .

يمثل المهاجر المغربي اذا - وهو « الأبكم » وهو « الأصم » - الصورة السلبية التي يحملها الغرب عن الشرق ، هذه الصورة التي تكونت لهم عبر العصور وآلت الى اعتبار العربي شبيحا قبيحا ، عنيدا ، مبهما ، يهدد « بغزونا » . فبعد أن دافع قيتيسولو عن أفكار أماريكو كاسترو (Américo Castro) في رواية « دون خوليان » تبني في رواية « مقبرة » أطروحة إيدوارد سيد (Edward Said) حول النزاع بين الغرب والشرق [Orientalism (Vintage Books, Random House, N. Y., 1979) وقد درس سيد (E. SAID) الصورة الفضيعة والمشوهة التي اختلقها الغرب عن الشرق وساهم في وضعها الكتاب [ثوته (Goethe) هوغو (V. Hugo) لامرتين (Lamartine) فلوبارت (Flaubert) شتوبريان (Chateaubriand)] و « المستشرقون » المحترفون [ريشار بورتون (Richard Burton) - لويس ماسينيون (Louis Massignon) واليكسندر رجب (Alexander Gibb)] [على وجه السوى . ويمثل العربي بالنسبة الى أوروبا وأمريكا الشمالية كائنا ناقصا ، كسولا ، متأخرا ، كثير التسأل ، ميالا الى الجنس كما يمثل من منطلق أفكارهم المسبقة عنصر تهديد دائم وليس من المغالاة في شيء إن قلنا أن «مهاجر» رواية «مقبرة» يجسم هذه الاسطورة السوداء التي ندد بها ايدوارد سعيد (Edward Said) ، هذا المفكر الذي أصبح محل اعجاب الكاتب الاسباني . (فقد انطلق قيتيسولو (Goytisolo) من فرضياته ليراجع مدى استشراق بعض الكتاب الاروبيين والاسبان وذلك من خلال « أخبار العرب » الذي يمثل - الى جانب مقبرة وخوان بلا أرض - نقطة تحول في فنه وفكره .

يعتبر قيتيسولو (Goytisolo) المهاجر المغربي وليد عقلية أوروبية وأمريكية لم تتوصل الى فهم الشرق أو الى قبوله في حد ذاته . لذلك كتب روايته انطلاقا من التنافر التقليدي بين أوروبا والاسلام وكانت غايته أولا وقبل كل شيء التنديد بهذا الواقع . فمثلا واجه في رواية « دون خوليان » اسبانيا بمصدر رعب أجدادهم (العرب واليهود) واجه في رواية « مقبرة » أوروبا (وحتى أمريكا) بمصدر تخوفهم : الشرق . ويمكننا أن نقول عن هذه الرواية ما قاله قيتيسولو عن « دون خوليان » : « تستهدف معركة الكاتب التقاليد ، ولكنها تمثل إطار عمله » فقد حافظ على العلاقة الجدلية القائمة بين أسبانيا والاسلام . لذلك فإن قيتيسولو (J. Goytisolo) لم يفضل التشييد أدبيا بفضائل العالم العربي وجماله بل أكد على جوانبه السلبية الى حد أن فقد جامع الفناء - جزيرة الحرية - روعته (رغم أنه حظي بتضامن الراوي فنيا وعاطفيا) أمام تسلسل المشاهد المزرية : (المصبغات وروائعها الكريهة ، السجن العسكري ، الرحلة المضنية الى (Targuist) على متن حافلة المقبرة المدنسة وقد أصبحت مسرحا للمضاجعة . . .) ويمثل المهاجر المغربي « شعار » هذا العالم العفن والحقير، فقد زرع الرعب في قلوب المارة في تجواله عبر شوارع باريس (موطدا أسطورة العداء للعرب) ، وكان خير عشيق للجردان في القاذورات . أما لقاء الشرق (المهاجر) بالغرب (الملاك « المنبوذ ») فقد تم في ربوع تبعث على الرعب : للقاذورات (47) السجن ، المقبرة . وقد اقترن العالم العربي انطلاقا من رواية « دون خوليان » بعناصره مزرية مثل الجردان ، والافاعي ، والبالوعات ، والبقي ، والقمل ، . . . وحمل المتسول العربي المكسو دملا في رواية « خوان بلا أرض » بوادر ظهور « المهاجر » في رواية « مقبرة » ، هذا المهاجر الذي أضحى قضيبه رايته المميزة (وهي ميزة متماشية مع الاسطورة المعادية للعرب ، وقد ندد كاسترو (A. Castro) وسيد (E. SAID) بهذه الاوصاف المجانية المسلطة على المشاركة) . وهكذا فقد اقتحم الراوي « تراب العدو » (المغرب) وحقق حلم دون خوليان أى غزو أوروبا من طرف العرب(48) . الا أن الراوي قدم هذا الغزو من زاوية «المغزو» فكانت النتيجة الفنية لهذا التمشي نفورا عميقا تجاه العالم العربي وغض الطرف على أبعاده التاريخية والحيوية . ورغم أن معالجة قيتيسولو للاسطورة المعادية للعرب كانت مقصودة وساخرة فانه لم يتوصل الا لترسيخ هذه الاسطورة : فقد عززت رواية «مقبرة» الانقسامات التقليدية بين الشرق والغرب ، وجعلتها أكثر وضوحا وصلابة . كما عززت أدبيا صورة العربي السلبية في نزعاته الشهوانية وقعوده وقبحه ،

(47) لقد رمى الراوي بمنبوذ «مقبرة» في هذا الوسط القذر والرطب بالذات .

(48) هو قضية «غزو» أوروبا الثقافي من طرف البلدان المحيطة بها والتي كانت تعد من مستعمراتها

راجع :

Juan Goytisolo, « Por que he escogido vivir en París », Voces, op.cit., p. 11.

الشيء الذى جعل الكاتب يقر بأن هذه الشخصية قد انفلتت من قبضته ولم يعد واثقا من بلوغه الهدف المنشود أى مكافحة الاسطورة المعادية للعرب :

« ... لو أراد هذا العنصر الاسطورى الشعرى [يشير قيتيسولو الى امكانية خلق أساطير فنية جديدة تحارب الاساطير السلبية المتعلقة بنظرتنا الغربية للشرق] أن يلعب دورا تحريريا فعليه أن يتجنب بناء التناقض على أساس قطبيين لا يخضعان للملاءمة وإلا كرسهما ... ولست أدري إن كنت وفقت من جهتي فى تادى ذلك ... » (أخبار العرب . ص 195 - 196) .

كان خوان قيتيسولو (Juan Goytisolo) يقظا أمام عملية الخلق الادبى وكان يؤمن بأن الكاتب كثيرا ما يخون نفسه بنفسه . وفى هذا الصدد ، لنذكر كيف آلت رواية ميلتون (Milton) (Paradise Lost) الى إجلال الشيطان وكيف انفلت البطل الهزلي فرانسيس دراك (Francis Drake) من قبضة صانعه لوبي دي فيغه (Lope de Vega) فى مسرحية (La Dragontea) وفى تقديمه لرواية « الاثر الانقلىز » التى كتبها بلانكو وايت (Blanco White) ، تطرق قيتيسولو الى هذه القضية وحاول تفسير كيفية تناقض الاثر الادبى مع الغاية الايديولوجية التى يحددها الكاتب لنفسه :

« وفى وصفه لوالدته كان أسلوبه (بلانكو) دقيقا ومتنوعا اذ سرعان ما تتحول هذه الام المعبودة [من طرف ابنها المفضل] رغم أنف الكاتب الى شخصية مزرية وخلافة فى نفس الوقت بسبب أنايتها وتعصبها الديني . وربما يذهب القارئ المتفطن الى أن بلانكو (Blanco) استعمل فى ذلك المواصفات التى التجأ اليها شكسبير (Shakespeare) فى إطرائه على مقتل قيصر (Cesar) فقد وصف فضاعة الجريمة بكل دقة الى حد أن إطرأه انقلب من حيث لا يشعر الى نص اتهام مدمر .

ونحن نعتقد أن فى ذلك فوزا للراوي على حساب الانسان اذ فرض دافع الخلق الادبى نفسه على مشاعر الكاتب الشخصية . وعندما أعلن بلانكو (Blanco) عن حبه لوالدته وأكد لنا « أنها المثال الأعلى لسلوك المرأة » كان نزيها - ولا شك - فى ذلك .

إلا أن بعد نظر الفنان كان أقوى من عماء حب الابن » (49) .

وبمثل هذه الشجاعة تطرق قيتيسولو (Goytisolo) الى قضية انتسابه الى العالم العربى ، هذا العالم المختلف عن آفاقه : « كانت لي علاقات حميمة مع أشخاص ومناطق بعيدة ومختلفة عني ، وكانت هذه العلاقات محكوما عليها بالفشل نظرا لتباين آفاقنا التى كانت تجمعنا وتقصينا ... » (50) ويبدو من خلال هذه الكلمات البليغة أن قيتيسولو خان (من الناحية الادبية طبعا)

(49) Prólogo a la obra inglesa de D. José María Blanco White, Seix-Barral Barcelona, 1974 p. 19.

« La Chanca veinte años después », Juan Goytisolo, voces, op.cit., p. 12.

(50)

فى رواية « مقبرة » جبه المتوقد تجاه العالم العربى اذ أفصح عن قلقه الدفين أمام هذا العالم المختلف حتما عن انتماؤه الاروبى . (ولم يكن الراوى نصرانيا من باب الصدفة) . وقد دفعنا الى مشاطرته هذا القلق الى حد أن لوحة جامع الفناء الفنية لم تكف لطرده مشاهد مزرية (جرذان القاذورات - المصبغات - المضاجعة الفظيعة على القبور ...) . ولكن ربما طلب قيتيسولو (Goytisolo) من القارئ - خاصة وقد أعلن أنه أراد بهذه الرواية أن يشيد أديبا بـ « الحرية » و « الحب » - أن يعيد بناءها على الطريقة البختينية (Bajtin) التى هى شأنها أن تلتطف الملامح القبيحة لعالمه الفنى - لنذكر فى هذا المجال أن باختين (Bajtin) أعاد تأويل أبعاد شخصيتي قرنتسووا (Gargantua) وبتاقروال (Pantagruel) (الذين حكم عليهما النقد بالسذاجة والابتذال) إذ أدرك أنهما يخضعان الى تشبيه قديم بين البطن والقضيب وبين الارض / الأم وقدورات التناسل (51) ولكن ، وانطلاقا من سلم قيم القارئ المعاصر ، فانه من الصعب ملاءمة جو السخرية والهزل مع قوى الاخصاب والخلق . إذ لا شى . يجمع بينهما . لذلك لم تكن مضاجعة « المهاجر » « للملاك » (فى رواية « مقبرة ») على القبور تحديا للموت بقدر ما كانت مشهدا جنائزيا . إذ من الصعب أن يفهم القارئ أن الموت مقترنة بالحياة وأن التحامهما يشكل حركة الكون الدائمة .

ومع ذلك يؤمن قيتيسولو (Goytisolo) أن مثل هذه التناقضات الداخلية تشكل فى العديد من المناسبات سر الاعمال الادبية الكبيرة وتكشف لنا عن معانيها الرمزية :

« لا يخضع الادب دوما الى خطاب منطقي وعقلاني ، ولا يحتوي على وضوح المقال ، وبساطة الهجاء ، فللادب مجالاته الضبابية ودوافعه الخفية وحوافزه السرية الشئ الذى يجعله مذبذبا بين الواقع والخيال ، وبين نقد الاخلاق والكشف عن الغرائز وبين الانسان وأحلامه الدفينة اللاشعورية . ويمكن قراءة الادب على ضوء نظريات ماركس (Marx) أو باكونين (Bakunin) أو على ضوء نظريات ساد (Sade) وفرايد (Freud) . ومن خلال تجربتي الخاصة ، أعلم أنني بنيت مجموعة أعمالى على عدد من التناقضات والالتباسات ، ولكن يعرف القارئ المتحفظ أن التناقض لا يعنى بأى حال من الاحوال الوقوع فى تفكك أقسام الخطاب الادبى بل يساهم فى ترابطه والتحامه ... (حول دون خوليان ص 30 - 31) .

لقد صدق خوان قيتيسولو فى ذلك اذ أن الطريقة المثلى للإشارة الى مدى تبرم الاوروبين بالمشاركة هى الانسياق والتداعى أدبيا الى هذا التبرم - رغم أن الكاتب أراد بادئ ذى بدء التنديد بمثل هذه الظاهرة . ورغم اتباعه هذا المسلك الغريب ، فقد توصل الى تبليغ رسالته الفنية ... وقد تساءل فونزالو سوبيغانو (Gonzalo Sobejano) بعد أن يدرك تناقضات رواية « مقبرة » :

لماذا لم يكن « المهاجر » و « الملاك » في ريعان الشباب والطهارة رغم تصرفهما وهنا نجيب زميلنا المحترم سوبيخانو الشائن والدنيء ؟ (Sobejano) بأنه لا يمكن للبطلين أن يكونا من « الشباب الطاهر » والا فقدت الرواية غموضها الحصب وتحولت الى خطاب محافظ على المعنى نفسه في مختلف أشكاله كما هو شأن رواية « ربوع نجار » (Campos de Níjar) التي حاول الكاتب تجاوزها . ومن جهة أخرى فلكل كاتب صورته المميزة . وقد خلق غيتيسولو (Goytisolo) ليكون كاتباً « ملعوناً » ، قريباً من وصف الاهوال ، بعيداً عن الوداعة والتعالي ... لذلك لم يصف العالم العربي - رغم حبه له - في أحسن صورة ، ولم يقدمه في أزهى ألوانه (52) وكان ذلك سر نجاحه الفني - وقد اتفق في هذا التمشي مع سيد (E. Said) الذي ندد بالنظرة السلبية التي اختلقها الغرب تجاه العرب ولم ينحت من جهته الوجه التاريخي « الحقيقي » والحيوي للمشاركة (53) في أطروحاته (Orientalism) (54) . ويتجلى الالتهاس الجوهرى لرواية أو قصيد « مقبرة » في عنوانها العربى الذى يوحى للقارئ بالقبور وبالاجواء الجنائزية والمتجهمة . ورغم ذلك كانت هذه المقبرة مسرح المغامرات الجنسية بين « المهاجر » و « الملاك » (وهنا تبدو الاشارة الى العلاقة المتشعبة بين إيروس (Eros) وطانطوس (Tanatos) واضحة كل الوضوح) وقد أضفى الكاتب على هذا « الحب » صبغة مآثمية مزرية ، خاصة وأن التقاء الثنائى فى هذا المكان الغريب يعد بالنسبة الى المسلم انتهاك لفضاء مقدس لان دخول المبكرة كدخول المسجد يستوجب الطهارة مما علق بالجسد من آثار الجنس (56) . كما تعد مضاجعة « المهاجر » « للملاك » فوق القبور تدنيساً لها فى نظر الاروبى والشرقى على وجه السوى . وهكذا يصبح موضوع روايته - الحب - موضع التباس : فهو حب جنائزى ، غامض ، شبيه فى تقبله بالحب « الجنونى » أو « الصافى » الذى أشاد به خوان رويث (Juan Ruiz) فى العديد من المناسبات . فكل السبل اذا تحمل الى قسيس دي هيتة (El Arcipreste de Hita) فقد توصل قيتيسولو الى وضع « كتيب الحب الصافى » على غرار الشاعر المتجول (القسيس) ، فكانت أفكاره متضاربة . وهنا يكمن وجه الشبه بين رواية « مقبرة » لخوان قيتيسولو (J. Goytisolo) و « كتاب الحب الصافى » لخوان رويث (J. Ruiz) أو قل بين قصيدين ولدا كلاهما فى بيوت الخلاعة

Bajtin, op.cit., p. 21

(51)

(52) من المفيد أن نشير أن الراوى قد نفذ صبره وضاق ضرعاً بالشرقيين فى Juan sin Tierra ص 115 .

(53) راجع : « De Don Julián... », op.cit., pp. 44-45.

(54) يعترف Said هو الآخر بأن استشرافة قد أصبح محرراً ومنقوصاً (ص 24) .

(55) لقد اعتنى Goytisolo بأصل الكلمة فى مقاله :

« Cara y cruz del moro en nuestra literatura » (Crnicas... p. 15).

(56) راجع : Edward Westermarck, Ritual and Belief in Morocco, Univ. Books, New-Hyde Park, New-York, 1968.

وأجواء الحلقة والساحة المغربية والاروبية . ومع ذلك ما زلنا نتساءل عن مدى انفصال قيتيسولو (Goytisolo) الروحي عن اسبانيا أو مدى حبه الخفي والعميق لها ، ومن جهة أخرى لم ندرك بعد مغزى الكاتب : فهل أراد أن يشيد أدبيا بالعرب أو أن يلمح فنيا الى مدى قلقه الباطني تجاههم لقد كان في ذبذبته خير وريث لحوان وريث أو لابن حزم . ولم يكن اعجابه بفنهما المخادع من باب الصدفة . لذلك فان نزعتة « المدجنة » أكثر عمقا وتماسكا مما يمكن أن تفرزه رواية « مقبرة » .

لنلخص ما جئنا به : لقد أعلمنا خوان قيتيسولو أن روايته الاخيرة (مقبرة) وليدة «واحة الحرية» بسوق جامع الفناء . كما ولدت في ظل قسيس دي هيتة (El Arcipreste de Hita) الذي كان ينتمي بدوره الى هؤلاء « الحلاقين » أو الرواة العرب لقصص الخلاعة والطيش . وقد درسنا تدريجيا أبعاد هذا « التدجين » الحديث خاصة وقد ساهمت قراءاته الادبية [لروائي أميركا اللاتينية ، وسيلين (Céline) وجويس (Joyce)] جينيت (Genet) في تأهيله لمقاربة شعراء « الحلقة » المعاصرين أمثال شعراء مراكش أو خوان رويث قسيس دي هيتة (Juan Ruiz Arcipreste de Hita) واستنتجنا من الناحية الادبية أن رواية « مقبرة » لا تخضع الى فن أدبي معين وأنها تتقلب بين النثر الروائي والشعر الشفوي . كما استنتجنا أنها فوضاوية البنية (بنية الزمان والمكان) وأن أبطالها لا تخضع الى أى تصنيف ، وأن مزاجها يكتسي صبغة هزلية ودفاعية ، وأن لغتها زاخرة بالالوان والاصوات ، وأن مغزاها غامض كغموض قصائد أولئك الشعراء العرب أو المستعربين . ويعتبر هذا التدجين الادبي الحديث لحوان قيتيسولو (J. Goytisolo) عنصرا بليغا في تاريخ الفكر الاسباني . فقد حاول هذا الروائي أن يعبر عن القطيعة بينه وبين اسبانيا ، الا أنها لم تحصل حقا ، فلا أحد أكثر وطنية من قيتيسولو . اذ لن يخطر على بال أى كاتب كان - ان لم يكن اسبانيا ، - الغوص فى أعماق جذوره الاسلامية القديمة (قفل روايته باللغة العربية وقلده رواة الاسواق الاسلامية) فى أواخر القرن العشرين وقد « تحررت » اسبانيا من « شبح » المسلمين . لقد أصبح قيتيسولو كاتبا « مستعربا » على غرار خوان رويث قسيس دي هيتة . الا أنه اختار « تدجينه » فكان مرحا وكان ثائرا . ومهما يكن من أمر فان تدجينه عميق ورأسخ . . . وربما وجب على القارئ فى يوم ما وبعد مرور بضعة قرون على رواية «مقبرة» ، أن يلقى هذه «القصيدة» بصوت جهورى فى ساحة جامع الفناء (إن هي بقيت) حتى يدرك معانيها الخالدة . . . وأمام كل هذه الاعتبارات لم يبق لنا سوى الوقوف على حزم قيتيسولو (J. Goytisolo) فى مطالبته بالكونت دون خوليان (Conde don Julián) .

(57) ان الغموض القصصى لدى Goytisolo لا يخفى على قارئ ، فرواية «مقبرة» تشيد بالحياة والحب . أما مشهد العلاقة الغرامية بين القبور فهو تمجيد لجسم الانسان وتحديا لاندثاره الاخير . ومع ذلك ، من المستحيل أن ننسى هذه الحمية خاصة وقد أعلن الكاتب منذ Juan sin Tierra أنه سيعطى جسمه الى «مقبرة اسلامية» .

فهرس الاعلام

— A —

Abderrahman I : 23.
 Abderrahman III : 24.
 Abellan J.L. : 118.
 Abu-al-Abbas : 18.
 Abidarráez : 51, 54.
 Alcaraz, Pedro Luís : 116, 117, 123, 130.
 Alfonso VI : 23.
 Alfonso X (El Sabio) : 21, 33, 36, 38, 77, 135, 136, 139, 140.
 Alemán, Mateo : 35, 81.
 Álvarez Gato, Jean : 162.
 Álvarez, Manuel : 84, 85.
 Alba, R. : 98.
 Aragonés, Juan Alonso : 65, 67, 74, 93.
 Arenal, Mercedes García : 73, 75, 82, 87.
 Arévalo, Mancebo de : 56, 58, 59, 60, 62, 63, 67, 70, 71, 72, 74, 77, 78, 79, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 180.
 Alonso, Dámaso : 45, 46.
 Asensio, Eugenio : 36.
 Arkín, Habib : 31, 47.
 Aristote : 20, 30, 31.
 Asín Palacios, Miguel : 11, 13, 36, 47, 88, 105, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 140, 147, 156, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 178, 179, 181.
 Apostol, Santiago : 33.
 Avila, Juan de : 107, 124, 125.

— B —

Bacon, Roger : 25.
 Bajtín : 186, 200, 209.
 Bakunín : 209.
 Banegas, Yuse : 57, 69, 62, 63, 64, 71, 95.

Barca, Calderón de la : 47, 140.
 Bargebuhr, F. : 26, 29.
 Baroja, Caro : 95.
 Baruzig, Jean : 123.
 Bataillon, Marcel : 36, 42, 106, 107, 116, 118, 119, 124, 125.
 Baudelaire : 204.
 Berceo, Gonzalo de : 30.
 Bernstein, Jérôme : 204.
 Bochmer, Edward : 118.
 Bocaccio : 131.
 Bossuet : 109, 110, 124.
 Borges, Jorge Luís : 149, 194.
 Bremond, Henri : 110.
 Bruce, J.B. : 132.
 Bucar : 23.
 Buñuel : 186, 201.
 Burton, Richard : 206.
 Butor, Michel : 193.

— C —

Cabanelas, Darío : 51, 99.
 Cadalso : 204.
 Calderán, Nozaíta : 57, 91, 97.
 Camus, Jean Pierre : 109, 110, 112, 124.
 Cardinal Richelieu : 24.
 Cardaillac, Louis : 41, 82, 83, 93, 94, 98.
 Cardona, Aznar : 101.
 Carlomagno : 21.
 Carmody, Francis : 133, 134.
 Carreno, Alberto María : 107, 108.
 Carrasco, María Soledad : 50, 70, 73, 80.
 Carvajal, L. Mármol : 77.
 Casas, Bartolomé de las : 35.
 Castro, Américo : 16, 32, 33, 34, 35, 36, 46, 79, 203, 204, 206, 207.
 Castillo, Alonso del : 51, 54, 98, 137.
 Católica, Isabel la : 53, 62.
 Católico, Fernando el : 35, 62, 63, 95.
 Cazalla, María : 117.
 Cejador, Julio : 132, 133.

Cernuda, Luís : 203, 204.
 Cerulli, Enrico : 166.
 Cervantes, Miguel de : 42, 43, 44, 52,
 66, 71, 73, 76, 95, 97, 99, 123, 140,
 194.

Cirre, Manuela Manzanara de : 82, 83, 94.

Ciria, Sister María : 122.

Cid : 23.

Cirot, Georges : 49.

Corbin, Henry : 145, 147, 148, 152,
 155, 171.

Cortázar, Julio : 194.

Coronel, Fernández : 204.

Corominas, Joan : 132.

Cortés, Hernán : 86.

Continente, José María : 28.

Cruz, Isabel de la : 117.

Cramer, Frederick : 131.

Cremona, Gerardo : 134, 135.

Cruz, San Juan de la : 11, 88, 89, 100,
 105, 123, 125, 143, 144, 145, 146,
 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154,
 179, 195.

Chancer : 21.

Chateaubriand : 206.

— D —

Dante : 131, 161, 166, 172.

Descartes, René : 33.

Deza, Pedro de : 98.

Dermenghem, Emile : 88, 112, 114.

Delicado, Francisco : 44.

Díaz de Vivar, Rodrigo : 25, 38, 51,
 53, 60, 72.

Dielthey : 32.

Don Fernando : 50.

Dozy : 25.

— E —

Echevarría Ferrari, Arturo : 13, 87.

Eliade, Mircea : 158, 172.

Eliot, T.S. : 204.

Elish Morisson, Samuel : 21.

Escribano, Mohamed : 57.

Escoto, Duns : 108.

Esfn, Emile : 17.

Espinel, Vicente : 71.

Erasmus : 36, 39.

Etchegoyen, Gaston : 158, 159, 160,
 163, 182, 183.

Evangelista, San Juan : 99.

— F —

Fajardo, Alonso : 60.

Fatio, Morel : 158.

Felipe II : 24.

Felipe III : 52.

Fénelon : 109, 110, 111, 124.

Fernández Martín : 40.

Fernando VI : 23.

Ferrari, H.A. : 69.

Flaubert, Gustave : 206.

Freire, Isabel de : 28.

Friendanlder, M. : 29.

Freud, S. : 209.

Fuentes, Carlos : 186, 190, 194.

— G —

Galmés de Fuentes, Alvaro : 46, 82,
 83, 180.

García Gomez, Emilio : 28, 45.

García Lorca, Federico : 22, 206.

García Márquez, Gabriel : 190, 194,
 201, 202.

Garcilaso : 28, 143.

Gavinet, Angel : 32.

Guadalajara, Marcos de : 98.

Gayangos, Pascual de : 82.

Gibb, Alexander : 206.

Gilban, Edward : 18.

Gilman, Stephen : 13, 39, 40, 41, 42,
 84, 87, 127, 197.

Genet, Jean : 186, 193, 194, 201, 121.

Gimferrer, Pedro : 191, 195.

Gerson, Jean : 160.

Gómara, López de : 84.

Gøthe : 206.

Gonzalez, Palencia, Angel : 25, 28.

Gángora, Luís de : 26, 27, 136, 143.

Gonzalo Maeso, David : 29.

Gómez Martínez, José Luís : 32.

Goya : 186, 201.

Goytisolo, Juan : 12, 48, 50, 185, 186,
 187, 188, 192, 194, 195, 196, 198,

201, 202, 203, 204, 205, 206, 207,
208, 209, 210, 211.

Gracián, Baltasar : 35, 47.

Grabán, O. : 26.

Grünebaum, Gustave Von : 199.

Grusseteste, Robert : 160.

Guevara, Miguel de : 105, 106.

Guillén, Claudio : 49, 50.

— H —

Harvey, L.P. : 64, 82, 90, 95, 96, 99.

Ha Levi, Jehuda : 30.

Ha Levi, Salomon : 35.

Hatzfeld, Helmut : 105, 107, 124, 182.

Heine : 30.

Hernández, F. 117.

Hernández, Pedro : 162.

Herrero, Miguel : 71, 77, 98.

Hegyi, Ottman : 82, 85.

Heinrichs, Wolfhart : 199.

Hita, Arcipreste de : 11, 22, 34, 127,

128, 129, 130, 131, 132, 133, 136,

137, 138, 139, 140, 141, 142, 185,

186, 187, 188, 195, 198, 200, 202,

210, 211.

Hitchcock, Richard : 45.

Hitti, Philipp : 17, 20, 199.

Huff, Mary C. : 119.

Hurtado, Diego : 77.

Hugo, Víctor : 206.

— I —

Ibn Gabird, Salomon : 30.

Ibn Ezra, Abraham : 31.

Ibn Gabrial : 31.

Ibn Ezra, Mosé : 30.

Infantado, Duque del : 51.

Infante, Cabrera : 197, 201, 202.

Iglesia, Ramón, 87.

Inocencio XI : 111.

— J —

Jesus, Santa Teresa de : 11, 35, 47, 80,

88, 105, 119, 123, 125, 157, 158,

160, 161, 162, 163, 164, 167, 168,

169, 171, 173, 175, 176, 178, 179,

180, 182, 183.

Jiménez Embún, Jerónimo : 50.

Johnson, Carroll : 105.

Joinville : 111, 112.

Juan II : 137.

Jung, Carl : 158, 169.

Joyce : 186, 197.

— K —

Kabthiar, Laleh : 147.

Kamen, Henri : 38.

Kindade, Richard : 47.

Knowlton, E. 132.

Kontzi, Reinhold : 82.

Kowalstry, Tadens : 199.

— L —

Lamartine : 206.

Laredo, Bernardino : 158, 159, 160
182.

Larra : 204.

Lecoy, Felix : 131.

Legendre, Maurice : 106.

León, Fray Luís de : 30, 31, 35, 39, 47,
80, 105.

León, Mosé : 31, 139, 177.

León, Sachar Abraham : 29.

Lida, Raimundo : 12.

Longas, Padre : 73.

Lowry, M. 186.

Loyola Ignacio : 117.

Lucero : 35.

Lulio, Raimundo : 33, 34, 46, 106, 124,
146, 159, 182.

Luna, Miguel de : 51, 52, 53, 54, 55,
61, 69, 70, 71, 75, 76, 77, 98, 137.

— M —

Maeztú, Ramiro de : 52.

Mañach, Jorge : 202.

Magno, San Alberto : 31.

Maimonidas, Moises : 31.

Manrique, Jorge : 162.

Manuel, Juan : 33, 47.

Marcos María, F. : 45.

Marino : 27.

Marlins, Mario : 161.

Martel, Charles : 18.

Martel, Estéban : 70, 95.

Márquez Villanueva, Francisco : 15,
36, 42, 51, 52, 53, 69, 80, 116, 117,
119, 120, 121, 133, 142, 162, 163.

Marx, Carl : 209.

Massignon, Louis : 88, 123, 155, 206.

Mena, Juan de : 35.

Menéndez Pidal, Ramón : 33, 36, 54,
158, 161.

Menéndez Pelayo : 45, 49, 108.

Mendoza, Diego Hurtado de : 137.

Metlizki, Dorothée : 20.

Millas Vallicrosa : 29, 36, 47.

Montalban, Alvaro de : 39.

Montoro, Antón : 42.

Montemayor, Jorge de : 35.

Monroe, James T. : 28, 51, 82.

Muley, Nuñez : 57.

Muñoz, José : 20.

— N —

Narváez, María Teresa : 60.

Narvaez, Rodrigo : 60, 69, 73.

Nerval, Gerard de : 145.

Nicholson, R.A. : 123.

Nieremberg : 123.

Nogales, Fray Luís de : 40.

Nwya, Paul : 88, 123, 166, 167.

Nykl, A.R. : 27, 28, 45.

— O —

Obregón, Marcos : 66, 77.

Ortega y Gasset, Julio : 35.

Ordoña : 24.

Osuna, Francisco : 123, 158, 159,
170, 182.

Oviedo, Miguel : 197, 204.

— P —

Pacho, Eulogio : 143, 144.

Patai, Raphael : 97, 199.

Pérez de Hita, Ginés : 50, 53, 55, 57,
59, 62, 64, 68, 69, 70, 77.

Perés, Henri : 28.

Perrin, Annie : 203.

Petrarca : 28.

Pingree, David : 176.

Platon : 20, 30.

Ponce de León, Luís : 39.

Ptolomeo, Claudio : 128, 129, 130.

Puertolas, Rodríguez : 132, 133, 142.

Pulgar, Hernando : 35.

— Q —

Quevedo, Francisco : 33, 44, 188,
201, 204.

— R —

Rabelais : 185, 200, 201.

Rafael Sánchez, Luís : 197, 201, 202.

Rasi : 31.

Recaredo : 29.

Reminyo, Baray de : 70.

Reyes, Pedro de : 105.

Rey, Eusebio : 32.

Ribera, Julián : 46.

Ribera, José : 105.

Ricard, R : 98, 118, 164.

Rodríguez, Sainz : 118.

Rojas, Antonio : 111, 125.

Rojas, Fernando de : 35, 39, 42, 80,
125.

Rosa Lida, María : 22, 42, 143, 156,
203.

Rousselot, Pierre : 108.

Ruiz, Juan : 12, 46, 47.

— S —

Saavedra, E. : 82, 98.

Sade : 186, 209.

Saïd, Edward : 186, 206, 207, 210.

Salazar, Conde de : 52.

Sales, San Francisco de : 109, 124.

Sanabria : 40.

Sanchez Albornoz, Claudio : 35, 36,
203.

San Ambrosio : 108.

San Augustin : 108, 163.

San Basilio : 108.

San Juan Crisóstomo : 108.

San gregorio : 108.

San Jerónimo : 108.

San Ignacio : 108.

San Ildefonso : 108.

San Juan : 108.
 San Pablo : 108.
 San Pedro, Diego de : 35, 163.
 Santa-María, Pablo de : 35.
 Santo Tomás de Aquino : 20, 31, 108, 131, 133.
 San Victor, Hugo : 108.
 Sarduy, Severo : 201, 202.
 Sarmiento, Ali : 57, 62, 64, 71, 91.
 Sarraute, Nathalie : 193.
 Sarrion, Dom Sem de : 46.
 Schimell, Anne Marie : 153, 165, 170.
 Schwartz, Kennel : 205.
 Shakspeare : 208.
 Shipley, Georges : 51, 80.
 Seneca : 33.
 Selke, Angela : 118.
 Sicrof, Albert : 36, 40.
 Sindbad : 19.
 Silvestre II : 25.
 Sobejano, G : 205, 209, 210.
 Smith, M : 112, 113.
 Spengler, Oswald : 32.
 Spinoza : 31.
 Spitzer, Leo : 36, 105.
 Stern : 45.
 — T —
 Thorndike, Lynn : 134, 135.
 Torrijos, Gonzalo de : 39.

Torquemada : 35.
 Toynbee, Arnold : 32.
 Trajano : 33.

— U —

Ubeda, la Mora de : 57, 58, 62, 63, 91, 94, 100.
 Unamuno, Miguel de : 164, 205.

— V —

Valdés, Juan de : 35, 80, 107, 123, 125.
 Valera, Cipriano : 93.
 Valle Inclán, Ramón del : 186, 187.
 Vargas Llosa, Mario : 190, 204.
 Vega, Lope de : 71, 83, 99, 105, 143, 204, 208.
 Vernet, Juan : 20, 135, 136, 179.
 Vives, Juan Luís : 35, 39, 80.
 Vives de Zaragoza, Jaime : 172.

— W —

White, Blanco : 204, 208.

— X —

Xavier, San Francisco : 105.

— Z —

Zinberg, Israel : 29.
 Zofra, Francisco de : 77.

طبع الشركة التونسية لفنون الرسم
تحت عدد 191 الايداع القانوني 90/2
الطبعة الاولى - مئى 1990

Agradezco a mi estimada amiga, la profesora Luce López Baralt por su paciencia sin par ante la tardanza de la publicación de su libro en árabe, esta lengua que ha amado y a través la cual, ha amado su civilización, sus valores humanos y su creación literaria, entregando su vida al servicio de la proyección del conocimiento absoluto.

Espero, al fin y al cabo, haber dado al mundo arabo-musulmán a conocer a una investigadora de relieve, digna de elogio, de admiración y de estima.

Espero, con la publicación árabe de esta obra valiosa original, haber contribuido por una parte al enriquecimiento de la Biblioteca arabo-musulmana y por la otra, a la divulgación de un tema histórico desconocido todavía en nuestras latitudes.

Dios conduzca nuestros pasos camino del bien y de la certidumbre.

Doctor Abdeljelil TEMIMI

Presentación

Abdeljelil TEMIMI

VS 20 1-192

Mi primer encuentro con la profesora Luce López Baralt tuvo lugar en Túnez en el año 1983, con motivo de la celebración del IIº Simposio Internacional de Estudios Moriscos. La encontré dos veces más, en 1984 durante a la Iª Mesa Redonda Internacional sobre la literatura Aljamiada y en 1987 cuando la celebración del IIIº Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Nuestra amistad fue intensificándose ya que me fui a visitarla en la Universidad de Puerto Rico, ahí donde me presentó a la mayoría de sus estudiantes versados en literatura aljamiado-morisca y me contó su pasión desde joven por la historia de los Moriscos, su aprendizaje del árabe y su inmersión en la civilización andalusí. Lo cual suscitó su interés desenfrenado por la literatura de los últimos musulmanes de España, capítulo al que, fiel y entregada, dedicó su labor investigadora. Ello me lleva a considerar — sin exageración alguna — a la profesora Luce López Baralt como una de las figuras cimeras más célebres entre aljamiadistas. Su mérito es tanto más grande cuanto que creó uno de los laboratorios científicos de textos aljamiados más activos, formó a decenas de especialistas, infundiéndoles su pasión por la historia y la literatura moriscas y abriéndoles su biblioteca privada especializada... Su espíritu abierto, su humanismo y su ciencia constituyen el resorte de esta joven escuela aljamiadista portorriqueña, escuela respetada hoy por todos los especialistas.

Es para mí y para el Centro un motivo de honor el tomar la iniciativa de presentar a esta venerable erudita y de traducir al árabe una de sus obras claves sobre las huellas del Islam en la literatura española, desde la medieval y aljamiada hasta la narrativa de uno de los novelistas españoles contemporáneos.

Ahí la dejo presentada al lector, sea cual sea su nivel científico, para que descubra lo auténtico y profundo de sus ocho estudios, los cuales reflejan su rigor y precisión científicos a la hora de calibrar el alcance de la veta histórica islámica y su incidencia en las peculiaridades de la literatura española clásica, moderna y contemporánea.

Como musulmanes, rendimos homenaje y agradecemos a la Profesora Luce López Baralt por su empeño y su esmero en explicar las facetas múltiples de la creatividad... Esperamos insertar algunos comentarios y dar nuestra opinión sobre algunas cuestiones fundamentales relacionadas con el credo islámico, en una próxima edición.

Aprovecho esta oportunidad para agradecer a la Universidad de Puerto Rico y a su Decano, el Profesor Fernando E. Aguirre quien al recibirme en su despacho, me expresó su inmensa alegría de tomar la iniciativa vanguardista de editar conjuntamente con el CEROMDI esta obra relevante. Formuló votos para que esta experiencia fuera el inicio de una nueva era de cooperación científica entre la Universidad Tunecina y Árabe en general y la Universidad de Puerto Rico, esta Universidad que dió a los estudios árabes e islámicos y a la historia de los Moriscos y de su literatura un rango de relieve, que ni encontramos en nuestras universidades !

Cómo no agradecer a mi colega, el doctor Mohamed Néjib Ben Jemia, profesor de literatura española de la Facultad de Letras de la Manouba, por haberse dedicado a la traducción árabe del libro. Sin su apoyo, sin su evaluación a este trabajo científico, nunca me hubiera atrevido a llevar a cabo este proyecto.

Sous la direction du Prof. Abdejelil TEMIMI

- **Revue d'Histoire Maghrébine N° 1 à 56**
- A. Temimi, **Le Beylik de Constantine et Hadj Ahmed Bey (1830-183v)**, 303 p. + 24 planches. Tunis, 1978.
- A. Temimi, **Sommaire des registres arabes et turcs d'Alger**, 116 p., Tunis, 1979.
- A. Temimi, **Recherches et documents d'Histoire Maghrébine, l'Algérie la Tunisie et la Tripolitaine (1816-1871)**, 208 p., Tunis, 1979.
- D. Meunier, **Le Consulat anglais à Tétouan sous Anthony Hatfeild (1717-1728)**, Etudes et édition de textes 112 p. Tunis, 1980.
- A. Temimi, **Un document sur les biens habous au nom de la Grande Mosquée d'Alger**, 92 p., Tunis, 1980.
- Ch. de la Véronne, **Sources françaises de l'histoire du Maroc au XVIIIème siècle**, t. 1, 118 p., Tunis, 1981.
- A. Temimi, **Les affinités culturelles entre la Tunisie, la Libye, le Centre et l'Ouest de l'Afrique à l'époque moderne**, 80 p., Tunis, 1981.
- A.A. Abdurrahman, **Les Maghrébins en Egypte à l'époque ottomane**, 208 p., Tunis, 1982.
- Ch. de la Véronne, **Sources françaises de l'histoire du Maroc au XVIIIème siècle**, t. 2, 128 p., Tunis, 1983.
- Louis Cardaillac, **Morisques et Chrétiens**, traduit du français en arabe par A. Temimi 196 p., 2^e Edition, Ceromdi 1989.
- **Les provinces arabes et leurs sources documentaires à l'époque ottomane** (partie arabe, 608 p., avec Index) Tunis, 1984. 3 Vol, 10 LOP, Tunis, 1984.
- A. Temimi, **Recherches et documents d'Histoire Maghrébine**, 2ème édition en arabe, 256 p., Ceromdi, 1985.
- **La vie économique des Provinces arabes et leurs sources documentaires à l'époque ottomane**, en français, anglais et arabe, textes réunis et présentés par A. Temimi, 3 volumes, 970 p., Zaghuan, 1986.
- **Actes du congrès de Cambridge sur les provinces arabes à l'époque ottomane** 183 p., Zaghuan, 1987.
- Sadok Boubaker, **La régence de Tunis en XVIIème siècle : ses relations commerciales avec les ports de l'Europe, méditerranéenne Marseille et Livourne**, 272 p. Ceromdi, Zaghuan, 1987.
- **La vie sociale dans Provinces arabes à l'époque ottomane**, 3 volumes. 1068 p. Zaghuan 1988.
- **Mélanges Prof. Robert Mantran**, 482 p. ceromdi, Zaghuan, 1988.
- **Las Patricas musulmanes de las moriscos Andaluces (1492-1609)**, 200 p., Zaghuan, 1989, études élaborées et présentées par A. Temimi.
- A. Temimi, **Index de la R.H.M. du N° 1 à 50**, 400 p. Ceromdi-Zaghuan, 1989.
- A. Temimi, **Le Gouvernement ottoman et le problème morisque**. 180 p. Zaghuan.
- **Arab Historical Review for Ottoman Studies. N° 1 & 2 Janvier 1990** 452 p.
- Chantal de la Véronne, **Sources françaises sur l'histoire du Maroc au XVIII. siècle**, t. 3, 132 p. zaghuan, 1990.

LUCE LOPEZ BARALT

**Huellas Del Islam En La
Litératura Española
Desde La Edad Média
Hasta La Contemporánea**

**TRADUCIDO DEL ESPANOL POR
Dr MOHAMED NEJIB BEN JEMIA .**

**INTRODUCIDO Y REVISADO POR
Dr ABDELJELIL TEMIMI**